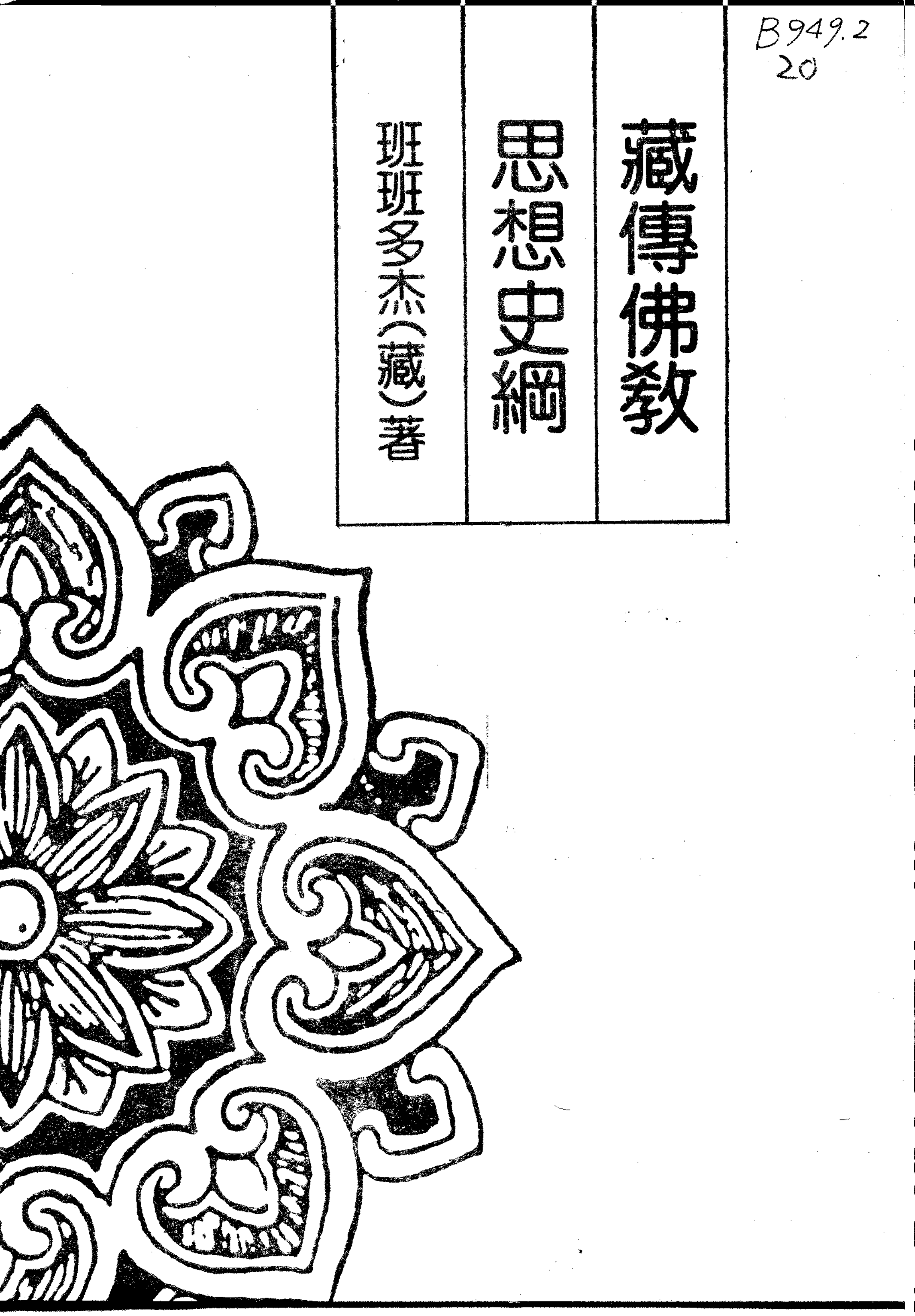
藏傳佛教思想史綱

班班多杰（藏）著

上海三聯書店

藏傳佛教思想史綱

班班多杰（藏）著



（沪）新登字 117 号

特约编辑　倪为国
封面设计　桑吉芳

藏传佛教思想史纲　　班班多杰（藏）著

生活·讀書·新知
三联书店上海分店出版
上海绍兴路 5 号

新華書店上海发行所发行
上海商务印刷厂印刷
1992年 4 月第 1 版
1992年 4 月第 1 次印刷
开本：850×1168　1/32
印张：12.625　插页：3　字数：294000
印数：1—2000

ISBN 7-5426-0510-0/K·49　　定价：10.00 元

序

任继愈

佛教起源古天竺，随着佛教文化的传播，它的影响逐渐从印度次大陆扩展开去，南传东南亚，北传中国及朝鲜、日本、越南等地。佛教传到中国，又分为三个支系，即汉地佛教、藏传佛教① 及傣族佛教。

傣族佛教至今仍在我国云南边疆地区流传。汉地佛教兴盛于汉地，但它不限于汉地，它随着中原文化的国际交流，已远播于海外，像朝鲜、日本、越南等地的佛教都是由汉地佛教孳乳推广出去的。藏传佛教的基地在西藏地区，但这一支佛教的影响也大大超出了今天西藏自治区的范围，它传到云南、四川、甘肃、青海、内蒙、蒙古人民共和国以及苏联远东地区。六十年代以后，欧、美、日本各国也有了藏传佛教的研究者。

不论汉地佛教和藏传佛教，都是中华民族传统文化的一部分，都曾对中华民族的文化发展、民族间的相互促进做出过重大贡献。从民族关系来说，我国境内五十多个民族世世代代栖

① 藏传佛教是在西藏地区形成和发展起来的。影响地区不限于西藏，民族也不限于藏族，在国内有土族、裕固族、纳西族、蒙古族。因此，我们编写宗教词典，称为"藏传佛教"。这一名称已为多数宗教研究者所接受。

息在这块土地上，经过长期的共同劳动，共同建设，从而形成伟大的中华民族，中华民族是一个整体。整体之中，各民族又各自保持和发展着自己民族的优良传统。在中华民族的大家庭中，大家互相学习，取长补短，共同进步。以汉藏两族关系为例，汉族离不开藏族，藏族离不开汉族，不这样，即不成为中华民族；从佛教文化关系来说，汉地佛教离不开藏传佛教，藏传佛教离不开汉地佛教，不这样，即不成为中国佛教。

佛教文化与一切文化一样，是一定的社会历史的产物，有它成长发展的过程；它也和一切文化一样，也有它精华与糟粕部分。它的精华部分将为中华民族建设精神文明提供思想资料，是建设四化不可缺少的传统文化支柱。

西藏佛教史是中国佛教史的组成部分，写中国佛教史，缺了藏传佛教，就不完整。作为一个中国佛教史工作者，多年来一直盼望有我们自己的西藏佛教史问世。这个盼望总算实现了，尤其可喜的是该书出自藏族青年学者之手。我十分高兴地读了班班多杰同志的部分手稿。《藏传佛教思想史纲》一书的问世，是一件好事。但是，也要看到我们是一个10亿人口的社会主义大国，一两部关于藏传佛教的著作，远远不够。同样书名的西藏佛教史完全可以从不同的角度开展百家争鸣，写出若干种。此外藏传佛教中的流派史、断代史、专书、专题、专人的研究还刚刚起步。我们期待着祖国文化领域里有更多更好的著作陆续出版，为繁荣祖国的文化事业做出贡献。

前　言

佛教自印度和汉地传入藏区后，便在青康藏高原这样一个特定的地理气候环境、政治经济条件和思想文化氛围里孕育滋长和兴盛起来的，这就决定了藏传佛教从内容到形式都以它浓厚的雪域气息和独特的藏族风格迥异于印度佛教。基于这样一个特定的对象，我们研究藏传佛教史时，在论述的重点范围、史料的筛选原则等方法论问题上，应该有一个科学的界定。这个问题在汉地佛教史的研究中早已被许多学者注意到了，冯友兰先生早在40年代就指出，佛学有两种：一种是中国的佛学，另一种是在中国的佛学，前者是指由中国人发展和创造起来的佛学；而后者则是中国人译传过来的印度佛学。在研究佛教时应作这两种区分。还有许多学术界的前辈也在佛教的中国化问题上向我们示教再三，在他们自已的著述中也努力为之。他们提出研究中国佛教史，首先要揭示中国佛教和印度佛教的异同，探寻中国人对印度佛教的发展、改造和创新，只有这样才能写出名符其实的中国佛教史。藏传佛教是中国佛教的三支系之一，研究藏传佛教也应该遵循这样一个方法论原则。根据藏传佛教发展史的实际状况，在研究中似应注意以下几点：

首先，研究藏传佛教史，其重点应放在对藏传佛教哲学理论与修行实践的阐释、剖析和评介方面，也就是说藏族人对印度佛教的哲学理论和修行实践方面有哪些创新和改造，提出了

哪些与印度佛教思想不同的命题思想、修持方式。这个问题需要从两个方面去解决。一方面要理清佛教和藏族传统宗教苯教的关系问题；另一方面理清佛教内部的关系问题。

众所周知，佛教和苯教之间不仅有相互排斥、斗争的对立性，还有互相联系、吸收的统一性。这种矛盾关系发展到最后，便出现了苯教更多的融摄了佛教的名词概念、教义思想、修行方式、仪轨制度，并形成了记载这些东西的一部部苯教经典，更为有趣的是苯教徒也搞出了总汇他们学说的大藏经，即苯教《甘珠尔》和《丹珠尔》。在苯教的这些大藏经中，不但有苯教固有的传统思想，还有佛教的思想学说，并且更多的是佛教的理论，这样，苯教在思想上与佛教的界限越来越模糊了，共似性越来越多了，以致出现了佛教化的苯教。这是苯教吸收佛教思想的必然结局。这种苯教既不同于藏族的传统苯教，也有别于印度的佛教思想，它是吸收了印度佛教理论和藏族固有苯教思想的基础上加以改铸融合而成的新思想、新体系。这种佛教化了的苯教就是藏传佛教的重要组成部分，是藏传佛教史中最具特色、最富异彩的思想。它可以作为整个佛教藏族化过程的主要标志。所以，研究藏传佛教史，应该梳理、挖掘这份遗产。具体讲，佛教传入以前，苯教在哲学思维方面达到了什么样的深度和广度，苯教徒在什么样的理论基础上摄取了佛教的哪些哲学思想。只有搞清了这些问题，我们才能抓到藏传佛教的本质特点。

其次，搞清佛教内部各类经典和各宗各派的关系问题。佛教自传入藏区后，靠它的自我调节和自我组织机制，在青康藏高原这样一种特殊的土壤里，使它自身发生了很多变异，以致愈来愈失去印度佛教的本色。这种情况在藏传佛教的前弘期，尤其是在藏传佛教后弘期的各宗派中显得突出，表现在以下几

个方面：

1．独创的方法。

这是指藏族佛教学者根据对佛教思想的独特领悟和修行实践的奇特体验之基础上提出的完全不同于印度佛教思想的新命题和新思想。随着佛教思想在藏区的深入发展，译出佛经的大量增加，佛教义理的逐渐通晓，藏族佛教学者对佛教理论进行独立研究，提出了很多不同于印度佛教思想，甚至和印度佛教思想背道而驰的学说。据有人认为，宁玛派的“大圆满法”概念没有出现在印度佛教的任何典籍中，觉朗派独创的“他空见”思想就和印度佛教的中观宗思想是绝对对立的。藏族现代著名佛学家根敦群佩的佛教思想也与印度佛教思想相牴牾的，这些思想各立门户、标新立异，表现出了异端倾向。这是佛教思想藏族化的突出的表现方式，反映出藏族僧人为佛教藏族化所作的煞费苦心的努力。记载这些思想的著述有：觉朗派的创立人裕莫·木居多杰的《时轮》、笃补巴·西饶坚赞的《山居了义海论》、《第四结集》、乔勒南杰的《广略破迷论》，聂温贡噶白的《宗派光严论》、根敦群佩的《集中观甚深精要之嘉言——龙树意趣庄严论》等。这些著作集中体现了藏族佛教学者对印度佛教思想的创新和发挥，是藏族化的佛教著作，具有藏族佛教哲学思想史料的重要价值。

2．糅合的方法。

这是指藏族佛教学者将佛教各宗各派、各类佛典的思想学说兼收并蓄、筛选取舍、融会贯通之后所重构的自己宗派的思想体系。这一思想的各个部分可在印度佛教各派思想中找到它们的原型。但作为一个独立的佛教思想体系，则在印度佛教中已见不到它的踪影了。例如宁玛派的“大圆满法”教义、萨迦派的“道果法”教义、噶举派的“大手印法”教义等都有这个特征，

都是这种融合重构的佛教新宗派。这一事实集中地表现了藏族佛教学者对外来佛教的消化吸收，标明藏传佛教已走上了独立发展的道路。记载这些佛教思想的著述有：格鲁派的创立者宗喀巴的《菩提道次第广论》与《密宗道次第广论》；宁玛派著名佛教学者隆钦然绛巴的《七宝藏论》；萨迦班智达的《三律仪差别论》、《正理藏论》；达波噶举的创建人达波拉杰的《道次第解脱庄严论》等。这些藏族佛教学者撰写的著作，是佛教藏族化的突出标志和体现。

3．判教的方法。

在藏传佛教中，判教的方法在各宗派的佛学体系中占有举足轻重的地位。所谓判教，就是对所有佛学理论、各宗学说、各类经典加以分科组织、统一安排，即不以简单的方式来处理各宗各派所尊奉的思想和所依据的经典，而是把各宗派的思想和各种不同的经典作为佛在不同时间、不同地点，对不同“根器”和不同水准的善男信女所讲的法，因而形成了各种不同的差异，根据这一情况，便把各派思想和各种经典作为一个完整统一的思想体系来区分高下等级，分别安排，给予一定的位置。在这种分科组织的判教过程中，把自己一派的理论学说置于各派之上。

印度佛教有一个由从小乘的说一切有部、经部到大乘的唯识宗、中观宗再发展到密宗的发展变化过程，而传入藏区时，则打乱了这种内在的发展顺序，当佛教输入和发展到一定的程度时，藏人便按自己对佛教思想的理解水平，对佛教的各类经典和各宗各派，按高低深浅排队，形成一个由低到高、由浅入深、由表及里的梯队。这就产生了判教的需要。这也为藏传佛教产生不同宗派投下了基因。

根据这样一个方法论原则，本书的内容围绕着两个方面展

开的，一方面揭示了苯教和佛教的对立统一关系，另一方面评介藏传佛教各宗派的思想。

在揭示苯教和佛教的关系方面，以宗教学、文化学及哲学的多维视野，从对藏族传统宗教——苯教的产生、发展的历史考察中引出了藏族传统认识史的逻辑起点和发展轨迹，认为藏族传统的认识发展史经历了万物有灵、原始的宇宙发生论、天神观念、本无空寂这样四个不同的阶段，到本无空寂阶段时，藏族的世界观就以哲学理论的形态出现了。

在论述藏族认识发展史时，并没有单纯、孤立的就思想而论思想，而是把藏民族不同的认识发展阶段置放于藏族社会特定的政治体制、经济状况、思想基础的广阔背景中，并努力在丰富的藏族传统史料和科学的哲学思维的融合中作出新的观照。笔者采取这种历史描述和逻辑分析统一起来的方法，其目的是试图克服史论脱节的偏颇。在史论结合方面作一些有益的尝试。

另外，本书比较全面地论述了佛教传入藏地的经济基础和文化背景。尤其是论述了佛教传入藏区的思想条件。这个问题一直在藏传佛教的研究中无人问津，本书则把这个问题作为藏传佛教研究的重要课题提出来，并根据有限的资料，作了较为全面的分析。笔者认为：佛教传入藏区的时候，这里已经是一块文化基础较为丰厚的土地，在藏族传统思想中就有类似于佛教的因果报应、行善积德、一切皆空的思想，此论点虽然与佛教理论迥异其趣，但论题非常接近，这些思想为佛教的传入和深入发展架设了“精神桥梁”，准备了“思想土壤”。如果没有藏族这些传统思想文化的浸润和铺垫，藏民族便进不了佛教思辨哲学的殿堂。佛教纷至沓来，就同藏区苯教发生了冲突，这种冲突是一种既互相矛盾、斗争，又互相吸收融合的对立统一关

系。这种矛盾关系运行到一定的程度便导致了两种结果：

1．使藏民族的思想文化饱受了一次理性的洗礼和文明的滋养。从而深化了藏族哲学的理论思维水准，培养了藏族抽象思维的能力和兴趣，塑造了藏族的心理素质、人道伦理、价值观念、风俗习惯、审美情趣等。

2．苯教，正是从佛教的思想体系中搬来了传统苯教所缺乏的基本教义、名词概念、修持方式、仪轨制度，从而使苯教的内涵发生了巨大的变化。出现了佛教化了的苯教，至此，苯教才得以实现了自身理论体系的完善与深化。不妨这样说，如果没有佛教，苯教就很难有后来的那种面貌，这种阳苯阴佛的苯教，实质上即是最富有藏民族特色的佛教思想，是藏传佛教的重要组成部分。

本书还以第一手藏文资料，把藏传佛教各宗派放在藏族社会历史状况、政治经济形势和思想文化背景中去考察，认为藏传佛教各宗派产生嬗变的终极原因是：（1）教理教规上的分歧；（2）传法世系上的不同；（3）政治经济权力上的争夺。藏传佛教各宗派的教义思想是藏传佛教思想史的基本内容，因此文中不惜笔墨，以唯物史观为指导，以丰富的藏文史料为基础，对宁玛派、萨迦派、噶举派、觉朗派、格鲁派等五大宗派的教义思想的基本内容，体系构架，不同特点，理论渊源，进行了一些力所能及的阐释、剖析和比较。这是全书的重点。

佛教思想传入藏族地区已经一千多年了，期间经过被搁置、礼遇、排斥、变形、适应，今天已和藏民族形成了水乳交融的关系。这种关系表现在两个方面：

从佛教文化心物结合的层次方面看，佛教深深地浸入到了藏族本土文化之中，从而形成了本土文化和外来佛教文化融会

贯通、独具特质的藏族哲学、文学、教育、法律、制度、天文、医学、美术、建筑、宗教、音乐、语言等文化系统。人们所熟知的藏族大小五明，即大小五种学问①，虽然来自印度佛教，但藏族人在运用时融进了本土文化的成分。从而进一步补充、丰富、完善、深化了藏族心物文化的内容，其贡献是重大的。可以想见，如果藏族传统文化中不输入佛教文化的新鲜血液，则今天的藏族文化不会有色彩斑斓、博大精深、蔚为壮观的面貌。因此，心物层次的佛教文化对藏民族来说利大于弊。

从佛教文化纯粹心理的层次方面看，佛教的信仰观念已渗透到藏族人的理想信念、思维模式、价值观念、审美趣味、道德规范、性格习俗、行为方式的深层结构中，积淀为一种遗传基因，成为藏族人内在文化心理特质的现实存在和精神支柱。我们只要深入到藏族地区，即从他们的为人处事，待人接物的方式中；从他们对待自己、老幼、祖先、财产的态度中；从他们对出生、死亡、婚姻、姓名、疾病、牧羊、耕种的模式中；从他们的房屋建筑、服饰用具等习俗中；从他们诵经朝拜的行为中，都可感触到这种物化了的现实存在。佛教文化的这种心理层面已成为大多数藏族人的民族性格或称之为文化心理结构中的主要组成部分。足见其影响可谓浃于骨髓、润于四体，深远而广泛。佛教文化心物结合的层面和纯粹心理的层面不是互不相干的，而是相互联系、交渗互涵的有机统一整体，在这个整体中存在着起主导作用的基干，这个基干便是佛教的心理层面，从一定的程度上可以说，如果在藏民族的情感内核、心理结构中不注入佛教的心理层面（信仰观念），今天的藏民族也不会背负

---

① 大五明：工巧明，即工艺学；医方明，即医学；声明，即声律学；因明，即正理学；内明，即佛学。小五明：修辞学、辞藻学、韵律学、戏剧学、历算学。

如此沉重的历史积淀。因此，佛教文化中纯粹心理的层面对藏族来说弊大于利。

佛教是在特定历史条件下，藏族人经过选择的一种宗教文化体系，既然选择的是一种完整的体系，则必然是泥沙俱下，鱼龙混杂，不可能完全地去择善选优，舍恶弃莠，更何况利弊的标准也是随着时代的变化在变化着。用现在的科学观点分析，佛教，对于藏民族，既是一个巨大的精神财富，又是一大沉重的历史包袱。两者同时并存、兼而有之。因此，我们对藏传佛教要采取一个客观、全面的态度，只有这样，才能真正吸取其精华，舍弃其糟粕，繁荣祖国学术，发展民族文化。

特别要说明的是本书作为藏传佛教思想史纲，未能论及的内容很多，主要的有四点：第一，没有写藏传因明学；第二，没有写近现代藏传佛教思想史；第三，没有写希解派的佛教思想；第四，没有写格鲁派的密宗思想。少了这四个部分，实在是一大遗憾。另外，此书中没有写噶当派的佛教思想，这是因为当时考虑到本宗派的佛教思想和其他宗派思想相比，缺乏较为浓厚的特点，再者，噶当派的很多思想与格鲁派思想相重合、相交叉，故尔略之。现在看来，可写的东西还是不少，这些都是我以后努力要做的。当然，补充、修订后的此书，还要坐等再版的良机了。

目　录

第一章

藏族原始思维和远古苯教的发端

藏民族的历史源远流长，作为时代精神精华，民族精神荟萃的哲学思想也有一个孕育、躁动和诞生的过程。在藏族的认识史上，最早的世界观产生于这样的时期：藏族先民对自己的主体地位有了一定的意识，能够把外部世界作为客观对象明确区分开来。而通过运用理论思维去研究客观对象，并以概念、范畴的形式建立起来的哲学的初步体系，只是藏族传统宗教——苯教发展到产生派别之后才出现的。藏民族在最初的一段缓慢而漫长的岁月里，其思维活动襁褓在原始的宗教观念中，只能在幻想和神话中构造自己的世界图式，这是与当时低下的生产力和狭隘的生产关系相适应的。此种情况，在世界各民族中都是如此。只有当社会实践的水平使藏民族的思维能力达到了从感性到理性、从特殊到一般、从形象到抽象，并产生出哲学的概念和范畴时，其理性思维才冲破了愚昧的宗教观念而逐渐开启，建立起具有内在逻辑联系的世界观的体系，于是作为系统化的世界观的哲学便诞生了。

总之，藏族哲学思想的萌芽、产生和演变记录了藏族人对自然、人类社会和人们思维运动、发展规律认识的曲折历程。是对各时代所达到的关于认识世界和改造世界实践发展水平的

理论概括和总结。从藏族古代各个不同时期哲学的发展中，我们可以触摸到藏民族思想脉搏的跳动，探寻到藏民族思维发展的历史轨迹。

第一节 远古的藏族思维和苯教的形成

人类的认识史就是人类对自然、社会和思维发生发展历史过程本质的反映。因而，认识的起点和历史的起点是相一致的，要研究人类的认识史，在逻辑上就应该是历史从哪里开始，思想进程也应该从哪里开始。研究藏族的认识史也应该遵循这样的原则。长期以来，藏民族的往古历史隐藏于神话传说的云雾之中，难显庐山真面目，然而，近些年来大量的考古发现使我们有可能透过神学的迷雾和历史的积沉对藏族古代先民生活的历史有个较为真实的了解。

一、养育藏族原始思维、远古苯教的摇篮

在西藏的考古发掘中，先后发现了旧、中、新石器时代的文化遗址和古代人骨、墓葬。如在西藏定日县的苏热区发现了旧石器地点，共发现40件石片和用石片做的刮削器及尖状器。其年代初步推定为旧石器时代中、晚期，距今1万至5万年左右，它相当于人类发展史上的智人阶段，也就是原始社会氏族萌芽的时期①。

1958年，林芝县发现了古代人骨，经初步鉴定，是新石器时代，或金石并用时期人类遗骨。1978年，在昌都卡若村附近

① 《西藏考古工作的回顾》，载《文物》1985年第9期。

发现的新石器文化遗址，出土房屋遗址有30多座。房屋分草泥墙和石墙两种。后者呈半地穴式的二层楼房，屋内有火塘、炉灶、炉台。出土的打制石器共6000多件，细石器600多件，磨制石器500余件，骨器数十件，陶器20000余片。石器中有石锄、石铲、石磨器等。大部分陶片表面经过打磨，器种以罐、钵、盆为主，还有彩陶，纹饰主要是刻画纹，以三角折线纹为母题花纹。骨器种类有锥、针、斧等，最小骨针长仅2.4厘米，针鼻完整无缺。装饰器有骨笄、骨镯、骨饰牌、石环、石珠及穿孔的壳贝等。农作物可以鉴定的有粟米，动物骨胳属于猎获的品种有鼠、兔、獐、马、鹿、狍、牛、羊、青羊、羼羚等。饲养的品种有猪、牛。

卡若文化是目前所知西藏最早的新石器时代文化遗存之一。经科学鉴定，此遗址距今大约4600余年①。从其内容看，卡若文化表现出是一个复合文化，它既带有本土地方特色，又包含了黄河流域的氐羌文化因素和长江中下游的百越文化的某些因素。还有北方草原特色的文化因素。不过强烈的地方特色是卡若文化的主要内容。②

1984年在拉萨北郊曲贡村附近发现了一处新石器时代文化遗址，在出土的文物中有大量的陶片、打制石器、骨器和兽器。打制石器中有石铲、磨制石器、石盘、磨光玉锛。兽骨中有羊骨、牛骨。陶器的器形以罐为主，器物组合还包括钵、碗、豆、壶等。陶器纹饰较为丰富，以刻画纹为主。刻画有重菱纹、三角纹、波折纹、直线几何纹、平行直线纹、交叉直线纹、蛇纹。发现了一件通体磨光的精美玉锛。其磨制的工艺水

---

① 《西藏考古工作的回顾》，载《文物》1985年第9期。

② 格勒：《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》，中山大学出版社1988年版，第98-99页。

平很高。在年代上，此遗址比卡若文化要晚。[①] 曲贡文化具有明显的地方特色。“无法归属于现有的任何一种新石器时代的文化系统[②]”。但同时我们也应该看到处于藏族腹心地区的拉萨曲贡文化与地处边远的昌都卡若文化之间有某种密切的联系。

这些众多的考古发现证明，藏族有自己悠久的历史，至少在5万年以前的人类童年时代，藏族先民就生活在青康藏高原这一片神奇的土地上开始创造史前文化。正如藏史名著《青史》中说的“蕃这个地区，和印度一样，自古以来就有这个地方，并且有人们在居住[③]”。

关于藏族的来源，在藏族民间流传着自己的祖先由猕猴转变而来的“猕猴变人说”，[④] 传说由观音菩萨点化的一猕猴与居住在深山岩洞中的一个岩罗刹(传说中的女妖)结为夫妇，生下子女逐渐发展繁衍，形成西藏高原最早的人类。这里明确地提出了猴雏是西藏最早人类祖先的思想。这一传说不知流传了多少世纪，当中又经过不断加工、修饰，到14世纪史学家萨迦·索南坚赞的名著《西藏王统记》一书中说的最为详尽。书中说：西藏原为岩石魔女横行的地方，并无人类。观音菩萨派遣一个神变示现的猕猴下世，救度众生，乃与魔女婚媾，产六猴崽，性行各异，进而繁衍至五百。先食树果，后乃食大地不种自收之谷。饱食诸谷，毛尾转短，能作语言，变化成人，此即藏人之祖。此时遍山皆林，谷皆流水，迨自须弥山隙取得青稞、小麦、豆类、荞麦、大麦种子，垦田耕种、建筑城邑，乃有藏王出世，

① 《拉萨曲贡村遗址调查试掘简报》，载《文物》1985年第9期。

② 同上。

③ 郭·循努白：《青史》(藏文版)第60页，四川民族出版社1985年版。

④ 关于藏族族源问题上的“猕猴变人说”尚须进一步的考证。

定君臣之分……①。

如果说"猕猴变人说"在《西藏王统记》一书中的记载尚带有浓厚的神秘色彩的话，那么在《贤者喜宴》一书中的叙述则更接近事实，更富有科学价值。《贤者喜宴》说：由猕猴变来的藏族祖先居住在今雅鲁藏布江南岸泽当宗一带的雅隆地区，后来分为"斯、穆、桐、冬等四种血统。尚有一说：增加查、楚等，谓之六种人。……他们食自然之谷物，穿树叶之衣，在森林中如同野兽一样生活，……而遍及于西藏"。② 对此人种，藏文史籍形象地称作"食肉赤面人"。③ 此时，这些部落还处在早期的氏族阶段，氏族内成员间平等相处，"当四方诸王正在各方发展的时候，西藏地区的人类尚无王者"④。过着原始生活。随着社会的发展，后来才出现了西藏最早的王——聂墀赞普。(西藏雅隆河谷至今尚有古代的"猕猴洞"。卡若遗址中亦发现了猕猴的骨骸。可见，这与藏史中说的"猕猴变人"说大体吻合)。

长期以来，在藏族族源问题上流行"南来说"、"西来说"、"东来说"诸论。

"南来说"即藏族源于印度或印度王族说。佛教自印度传入藏族地区后，处于一种宗教感情，印度国的形象在藏族佛教学者的心目中逐渐高大起来，言必称圣地，并津津乐道于藏族先民源于"印度王族"说。因此，不少藏文史籍中都说藏族先民来源于印度。《布顿佛教史》中说：昔(佛未出世前)贾参五子与十二国战斗之时，有一国王名茹巴底者率二十士兵，女装逃至雪

---

① 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社 1985 年版，第 40—43页。《西藏王统记》和《王统世系明鉴》为同一本书。

② 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980 年第 4 期。

③ 欧坚朗巴：《五部遗教》(藏文版)第 113 页，北京民族出版社 1986 年版。

④ 《藏族简史》送审稿第一部分第 1 页—第 4 页，中国社会科学院民族研究所藏族史组 1984 年油印本。

山中。此后发展遂成西藏藏民族”①。在藏文其他史籍，如《青史》、《贤者喜宴》、《西藏王统记》中也有基本相同的说法。但是在没有受到佛教影响的古藏文文献——敦煌历史文书中就没有“南来说”的记载。这就从一个侧面说明藏族源于印度王族之说是佛教徒的附会之谈。它完全是用宗教感情代替了历史事实。

另一种有代表性的论点就是藏族源于“发羌”的说法，这种观点的史料依据是《新唐书·吐蕃传》中的一段话：“吐蕃本西羌属，盖百有五十种，散处河、湟、江、岷间；有发羌、唐牦等，然未始于中国通。居析支水西，祖曰鹘提勃悉野，健武多智，稍并诸羌，据其他。蕃，发声近，故其子孙曰吐蕃而姓勃窣野。”

很显然，这是认为藏族源于古代羌人的“发羌支系。在我国历代学者中持这种观点的人不少。从各方面的资料来看，把整个藏族的族源归于“发羌”一支是极其片面的。

综合考古发现文献资料神话传说等方面的资料分析中可以推断，藏族既不是“发羌”，亦非源于印度。藏族的先民早在旧石器时代就繁衍生息在青康藏高原这一“世界屋脊”之上。在距今4800年时，藏族一些地区的人类就已步入了原始社会晚期，这里的人们过着以原始农业为主，兼营畜牧业和狩猎的定居生活。这些民族的来源不是单一的，而是以本地的土著民族为主，不断融合北方的胡民族系统，东方的氐羌民族的基础上形成的。与此相适应，藏民族的传统文化也是在本身固有的土著文化基础上，不断吸收祖国内地黄河、长江流域的古老文明，同化北方草原游牧文化和东南亚热带河谷农业文化而丰富和发展，从而构成了一个内容驳杂、独具特色的文化系统。

---

① 布顿仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，北京民族出版社1986年版，第167页。

二、藏民族原始思维的孕育、躁动和诞生

随着藏族祖先改造客观世界实践活动的不断深入，处于原始、蒙昧、野蛮的藏族先民们，从与大自然混然一体的状态中分化和独立出来，摆脱了动物的高级本能，确立了主体的自我意识，并逐步从单纯的适应自然转变为把周围的事物作为认识和改造的对象。他们希望支配自然，控制自然，让自然来为自己服务。卡若文化时期原始农业和家畜饲养的兴起；磨制光滑的石器和骨器的使用；各种陶器的制作；璜、环、珠、项饰、镯、穿孔贝等装饰品的自觉加工；以及所刻纹饰的出现等等：这些都是藏族祖先的思维由朦胧的意向向自觉的意识转变的重要标志。

但是，由于这个时候藏族社会生产力发展水平的极端落后，社会实践范围的极度狭隘，以及由此而决定的人们的认识能力的过度低下，原始的藏族人不懂客观世界内部矛盾着的对立面的又统一又斗争的法则是造成世界外在形态的千姿百态和千变万化的根本原因。他们却与自身类比，视这种存在于客观世界内部矛盾运动的法则为某种神灵在起作用。于是，支配人们日常生活的外部的、异己的、超越一切的自然力，就在人们的头脑中不断地被幻想加工，被赋予人格化的力量，使人们的精神陷入了越来越多的神群的包围和支配之下。作为大自然产物的藏族人自身，不得不最后跪倒在无法驾驭的自然力面前，把它超自然化、神化，崇拜它，祈求它的恩赐和帮助。其结果，客观世界是在开始被认识的同时，又被赋予了浓重的神秘意义和属性。于是那独立于精神之外的自然界的种种物象，如天、地、山、川、飞禽走兽，死去的祖先都被赋予超自然的观念内容。世界即神，神与物同体的万物有灵论和由此而来的自

然崇拜的祭祀活动便应运而生，并逐渐遍布于藏族社会的各个角落。从而在高原上产生了原始的自然宗教——苯教的胚芽。苯教在它产生的初期，形成了多种原始的宗教形式。

三、藏民族原始思维的主要类型

（一）"四大山神"与自然崇拜

人类早期，生产力十分低下，人的认识能力极不发达，面对异己的，神秘莫测的，有无限威力的自然界，人们只能奴隶般地服从，而不可能对它的变化作出合理的解释。在这种情况下，产生了原始人的万物有灵论和自然崇拜的原始宗教，他们虽对自然界不理解，但又有想驾驭它的热切愿望，于是产生了在幻想中征服自然的神话。他们把各种各样的自然物、自然现象与自身类比，凭着自我感受去设想自然物也像人一样具有思想、感情和意志，也有各自的灵魂存在，高兴时会对人赐以恩惠，发怒时则给人降下灾祸。这就是对自然力的人格化，即把自然力当作有人格的、活生生的、有感觉的实体。由于自然力被人格化，便产生了最初的神，这就是原始人的自然观，这种观点在相当长的时间里被当作是解释自然现象的千变万化及其原因的普遍真理。保存在藏族民间和古籍中的诸如此类的神是不胜枚举的：日月星辰，风雨雷电，大山巨川，古树怪石，飞禽走兽……几乎每一种与人关系密切的自然物、自然现象都有它们的神、精灵，并对它崇拜，这种现象很多。

原始苯教相信土有土神，水有水神，树有树神，石有石神，自然界和人类生活中的一切，都由鬼神在主宰，早期苯教认为，在地层下面住着龙，这些龙的最初住所是河和湖，甚至是一些井，它们在水底有家，守卫着秘密的财富；在树林和岩石中有"年"神，在土地上有土主和可怕的瑟鬼。龙也住在山尖

上、坟堆上、树木上、冰川上。有一首"赎罪诗"说：

龙王住在所有的河流中，

年王住在所有的树上和岩石上，

土主住在五种土中，

人们说，那里就是土主，龙和年。

它们有什么眷属？

带有长刺的蝎子，

细腰的蚂蚁，

金色的青蛙，

松蕊石色的蝌蚪，

贻贝一样白的蝴蝶，

这就是它们的眷属①。

年神在山里和山谷里游荡，在石缝里、树林里、沟洫里做窝。它们很容易被人所冲犯，一旦冲犯了年神，年神就会送来疾病和死亡，鼠疫在西藏被称为"年"病，人们认为它是由年神招来的，传说年清唐拉山就是一尊大年神②。

吐蕃的最有权威的四大山神，即：

东　雅拉香波山神

南　孤拉噶日山神

西　诺金岗桑山神

北　念青唐拉山神

在这四大山神中，以雅拉香波山神最为权威，所以又名之为"斯巴大神"。崇拜雅拉香波山神，并推崇为斯巴大神，当然与以雅隆河谷发祥地的悉补野家族的发达史有关。这位雅拉香波

① 霍夫曼：《西藏的宗教》第5页—6页，中国科学院民族研究所1965年铅印本。

② 同上。

山神也有七情六欲，他居然化现为一头大白牦牛与止贡赞普的未亡人在野外交合，生下了英雄茹来杰，长大以后，英武倜傥，技艺绝伦，聪俊慧秀，计谋深远，报血仇，复故国，开创了吐蕃止贡赞普以后的第一流的事业。

孤拉噶日山神是山南另一座大山的守护神，他的妻子叫做"协萨夫人"，骑着一匹插翅飞马，毛洁白如雪，眼红似玛瑙，手持利器，端端正正地守卫南方大门。

诺金岗桑山神，全身墨绿如玉，手持利剑，高举黑旗，在西方牢牢守卫着后藏全境。

念青唐拉山神又名世间护法神，是全吐蕃最为重要的神灵之一。念青唐古拉山绵延千里，横亘藏北雪原，这位大神手下有十八位掌握冰雹的神将，三百六十位随从。他头戴白盔，身披白甲，一手持鞭，一手仗剑，十分威武雄伟，横空出世，睥睨天下。它曾与佛教大法师莲花生斗法，竭力阻挡后者来藏传法，最后被收服，归入佛教护法系统，守护北方①。

既然每一种自然现象及其一切变化都由不同的神灵在支配，为了祈求安乐，避免灾祸，人们必须通过对这些神灵的屈从、祈求、禁忌、虔敬和感激等行为来影响自然力量，保证庄稼丰收，牲畜繁殖，逢凶化吉，以博得安乐和幸福，否则，它们就会吞食人畜，降灾祸于人。于是，产生了名目繁多的祈求和崇拜神灵的祭祀活动。有一首著名的赞美这四大山神的祷词，起源甚古：

向您的父亲沃德贡野祈祷，

向您的母亲玉甲秀吉祈祷，

向您自己，雅秀念拉（即念青唐拉）祈祷，

---

① 王尧：《吐蕃史研究》第82页—83页，中央民族学院1986年油印本。

我崇敬地提到您居住之地，

达木秀那尔姆，

雄鹰如绿松石在其上盘旋，

那里充满了霞光，

冬天也像春天一般苍翠欲滴①！

这种祷词是为了祈求平安向山神献媚讨好，出于职业巫师之手。

如1925年—1928年，中亚考察队的罗里赫在藏南大盐湖以南30英里处的多宁即曾发现十八行石柱，方向东西，在列石西端有两个同心圆的石圈，石圈中央另有三块巨石，中央一块高2.75米，巨石前有一祭坛，这个祭坛就是用来祭祀这个石神的，类似的遗迹，亦见于多处②。

在萨噶，罗里赫还发现了一块高约4米的独石。他推测这些遗迹都可能与苯教的自然崇拜有关③。

在西藏各地还发现了很多苯教举行宗教仪式的岩洞。

这种以万物有灵观念为基础而形成的对自然的多种崇拜，在很多藏族地区至今仍有遗迹可寻，青海省湟中、化隆、贵德三县交界处，有两座大山，一座叫阿米智那，一座叫阿米果则，（阿米，藏语，意为老爷）相传这两座山是两尊太老爷似的神。另外，在这些地区，一般有泉水的地方，人们都不敢挖土或大小便，认为这些泉水地下有水神，叫“鲁”。人们说这些山神和水神有自己的喜怒哀乐，一不高兴，就要惩罚人们，如一场冰雹，把快要进仓的麦穗打散了，人们就说这是冒犯了阿

---

① 王尧：《吐蕃史研究》第83页，中央民族学院1986年油印本。

② 童恩正：《西藏考古综述》载《文物》1985年第9期。

③ 同上。

米智那这位老神爷，当一场山洪爆发时，人们便说这是触怒了水神——“鲁”。为了让这些神灵转怒为喜，不再惩罚人们，每逢佳节，人们拿着松树叶、炒面、酥油、酒等，到高山之巅、泉水之旁去念经煨桑，向这些神山神水供奉祭祀，舞蹈礼拜，以博取它们的欢心，祈求它们的宽恕。

（二）“六牦牛部”、《十万龙经》与图腾崇拜

原始社会再向前发展，形成了氏族及部落之后，人们便考问本氏族的起源，这是原始人第一次探索自己历史的开端。在当时，动物与人们的生存关系极为密切，它一方面是人们生活的重要来源；另一方面又时刻威胁着人们的生命安全。也就是说人类既依赖动物，又畏惧动物，这样就把动物当作神灵来膜拜。动物崇拜同人们对自己祖先们的探寻相结合，便产生了图腾崇拜。所谓图腾就是每一氏族都从某种动物导出自己的宗谱，认为人和这些动物有血缘关系，它们是自己的祖先。相信图腾祖先是氏族的保护者，认为现存图腾动植物的兴衰象征氏族的兴衰，因而受到敬仰和膜拜。《新唐书·吐蕃传》中记载，古代西藏“事羱羝为大神”。羱羝是一种高原羊，有多种用途，肉可供人食用，皮可制作衣，骨、角可作生产工具和装饰品。很明显，在畜牧业和狩猎为主的社会里，高原的先民们是把与自己的生活关系极为密切的羊作为图腾来尊崇的。《敦煌古藏文历史文本·赞普世系》说：吐蕃王族始祖聂墀赞普是天神墀顿祉之子，他“降临雅隆地方，……遂来作吐蕃六牦牛部之主宰”[①]。在《后汉书·西羌传》中亦有“牦牛羌”部的说法。这说明这些部落以牦牛作为图腾，它既是神化了的祖先，是崇拜的对象，又被当作自己氏族和部落的标记和名称的。

---

① 王尧、陈践：《敦煌吐蕃历史文书》，北京民族出版社1980年版，第162页。

藏族对龙的崇拜，也是从图腾崇拜的基础上发展而来的，在苯教中的龙神没有明确说明究竟属于哪一类动物，只是说作为龙神类的动物有鱼、蛇、螃蟹、青蛙、蝌蚪等。不过苯教中被崇拜的龙神形象不是动物的原形，而是半动物半人的神物形象。例如藏族苯教经典《十万龙经》中有人身蛇头、人身马头、人身狮头、人身熊头、人身虎头、人身龙头、人身鼠头、人身羊头、人身牛头、人身豹头、人身猪头、人身鹿头、人身孔雀头等图像的记载。这些不同形状的龙神有一个共同点，即都带有蛇尾或鱼尾①。这就说明苯教说的龙是想象中的动物，它的基本形态是蛇或鱼，又兼有很多兽类及人的一些特点，它由多种动物图腾的特征结合而成的一种图腾。这可能是在部落兼并、融合过程中，以某些崇拜蛇或鱼的氏族为主，又吸收其他氏族图腾的若干特征而形成的。

在西藏日土县的崖画中，有一种是刻凿的，其内容是以动物的图案为主，有鹿、牛、羊、狗、鸟、马、骆驼等，其中以鹿为最多，并有少量的人物图像②。另外，在西藏曲贡村发现的有些陶片上刻有蛇纹。以上这些可能就是古代藏族氏族部落中的一些图腾的陈迹。

现在在一些藏族地区仍能见到较原始的图腾崇拜，青海湟中县群加地区的很多藏族家庭中有这样的习惯：把一只公羊带到寺院里，由喇嘛举行一定的宗教洗礼仪式后，就在它脖子上系一条红布条，并取名“才代”(长寿)。以后这只羊不能杀，也不能打骂，每到过节给它以美味佳肴食之，享受与家人一样的待遇，说它是护家的神羊。住在山区的一些藏族人还把蛇当作

---

① 格勒：《论藏族苯教的神》，载《藏族学术讨论会论文集》，西藏人民出版社1984年版，第347页。

② 《揭开古格王国之谜》，载《西藏日报》1985年12月7日。

家神崇拜，一旦家院里出现了蛇，主人在念了一段经或给蛇磕了三回头后，便往蛇身上泼牛奶，用这样的办法让它进入洞穴。据说凡是从家院里出来的蛇都是家主，不能惊动它，若惹怒了，这个家里就会灾祸降临。这些也似乎是图腾崇拜遗留下来的痕迹。

从理论思维的角度看，图腾崇拜具有两重性，一方面它表现了人类先民思维的低幼性，因为它分不清人与动物的界限，甚至把动物作为高出于人的神来崇拜；另一方面它也表现了人类先民思维的巨大进步，因为原始人开始意识到氏族不是从来就有的，而是有它产生的过程。人也不是从来就有的，而是与动物有某种联系。

（三）"石棺葬"与魂来兮去的鬼魂崇拜及祖先信仰

随着生产力的发展，人类思维能力的提高，宗教观念也复杂起来，产生了灵魂与肉体的观念。

在远古时代，人们还完全不知道自身的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们肉体的活动，而是一种独特的、寓于这个肉体之中而在人死亡时就离开肉体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有任何理由去设想它本身还会死亡，这样就产生了灵魂不死的观念①。灵魂观念的产生是人们对死亡及作梦现象无法理解所造成的。对死去的人还会在梦里相见等感到不可捉摸，这样久而久之，原始人便相信人体内存在灵魂，肉体可以死亡，灵魂永远存在。

由于灵魂不死观念，认为人死后，他的灵魂仍然继续生活在

---

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》单行本，人民出版社1972年版，第14-15页。

另一世间——阴间，同时，也认为死者的精灵能够作用于生者，因而产生了崇拜和畏惧的心理，于是出现了对死者的埋葬、陪葬、殉葬和祭祀等仪式。

在我国藏区，新石器时代后期，已有墓葬及随葬习惯。

在西藏林芝发现的新石器时代的数座残墓中，死者头朝西脚向东，仰身直肢，很有规律。这种葬法可能是认为西方是死者灵魂的归宿处①。

另外，在西藏朗县列山墓地发现，在一墓的墓穴顶部东西方向的边缘有圆形小孔与围墙相通，孔径5厘米，孔上还盖有一小石片②。这种现象直接反映了藏族人的灵魂崇拜的观念，认为人们的灵魂是不死的，因此特设通道，以供死者的灵魂出入之用。

在四川省甘孜藏族自治州境内及云南德钦藏族自治州德钦县境内，广泛分布着一种石棺葬和石板盖土坑墓。它最早发现于1938年，近年来此类墓葬发现甚多。石棺葬文化从内容看，可以分为早、中、晚三个时期。早期代表性的墓葬有甘孜州巴唐县扎金顶的8座，德庆永芒3座。年代大约为商周之际到战国早期，或可晚到战国中期。③

墓室结构大体是这样：巴唐扎金顶的8座墓，即在其土坑周围，有时放几块石头以支撑盖板。盖板厚薄不一、形状亦不规则，有的宽度还窄于葬坑，在这种情况下，还需在墓坑上加几根木横梁，而将两块石板相并置于横梁之上。当木梁朽断以后，两边的石板即向中央斜坍。在盖板之上，有时另外再堆几

① 王恒杰：《西藏林芝地区古人类骨骸和墓葬》，载《西藏研究》1985年第2期。

② 索朗旺堆等：《西藏朗县列山墓地的调查和试掘》，载《文物》1985年第9期。

③ 格勒：《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》，中山大学出版社1988年版，第290页。

块乱石，然后用土覆。

尸体一般放置在坑底尘土上，但亦有另用木制葬具者。如BZM4即利用两块半圆形的独木，一块垫在尸骨下面，一块盖在上面，贴身处另盖有一层桦树皮。

巴塘墓葬的葬式特别复杂，共有5种不同的葬法，如BZM4为仰身直肢、BZM6仰身，下肢平直，双手交叉屈于胸前，BZM 5侧身直肢，BZM 1为一座9—14岁的小孩墓，侧身而下肢弯曲，BZM 2为仰身曲肢，股骨压在胸前。大部分墓葬均有随葬品，品种有陶器、铜器、金器、玉石、象牙等类，陶器大部分为素面，但也有三角划纹、圆点文、剔刺纹、平行线文，附加堆文等。铜器有剑、手镯、刀、饰物、锥等种。有的双耳、单耳陶罐的耳部有剔刺纹或另有嵌铜泡文饰，有的器身有钮状堆纹。有的双耳上各嵌铜泡两个，有的颈部两面各嵌铜泡两个。陶器嵌铜的工艺，在我国尚属首次发现。除此以外，在BZM 4中，曾发现鸡骨两具。这些随葬器物的放置很有规则，陶器是放在头端的左右侧。铜饰物在生前佩带的部位，如手镯仍然套在尺骨和桡骨上，锥形铜饰在胸前，铜剑、铜刀则在腰部①。

以上墓葬中的事实说明公元前11—公元前4世纪时，藏族先民中就已经流行灵魂不死的观念，安葬死者时所用的随葬品表明死者在阴间世界过着和人间一样的生活。安葬死者时随葬的陶器、铜器、金器、玉石、象牙等生活用品和装饰品等在墓室中放置时，也往往模仿死者生前的位置，象征着死者的灵魂在阴间世界里继续享受人间的生活待遇。

随着灵魂崇拜的发展，灵魂分化为善灵和恶鬼两种，生前

---

① 《四川巴塘、雅江的石板墓》，载《考古》1981年第3期。

是同甘共苦生死与共的氏族成员，死后当然是本氏族的保护者，是善灵，从而经常祭献祈祷，以求得福。于敌对氏族来说，生前是敌人，死后当然是危害者，是恶鬼，人们常借善神之力进行巫术防范控制，以求免祸。吐蕃第一代藏王聂墀赞普时代的苯教就已具备了这样的特点。

有关藏文史料中记载，“在聂墀赞普时期的苯教认为，人死以后转生为鬼或转生为神，而神鬼死后也转生为人，因而承认有先世和后世，到了第八代止贡赞普时期，有一派被称为恰苯，它根本不承认有先世和后世，但承认有鬼神，认为神是在人活着的时候保卫人的生命，鬼不仅在人活着的时候主宰人的生命，而且在人死以后由鬼把人的灵魂带走，鬼还给这个人的家庭和后代继续带来危害，因此要供奉救护人的神，消除危害人的鬼。①”

从这段史料中，不难看出这个时候的灵魂观念有以下特点。首先，灵魂的性质不同，灵魂具有了两种属性，即鬼的属性和神的属性。其次，灵魂的作用不同，具有鬼的属性的灵魂危害着人们，具有神的属性的灵魂保护着人们的生命。因此，对前者要供祭讨好，对后者要诅咒消除。

众周所知，宗教作为一种意识形态，是社会存在的反映，上述的鬼魂崇拜的观念是以一种原始，简单的形式反映了人与人之间的矛盾关系。

在青海某些藏族地区尚保存着较原始的灵魂崇拜，人若遇到了一场险情恶景，得了病，他们就认为灵魂被吓跑了，藏语叫“拉前”。为了让灵魂附体，家人就要为他“叫魂”。藏语叫“拉博”。“叫魂”的方式是：晚饭后，把三个红枣放在盛有水的

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，北京民族出版社1985年版，第5-6页

锅里，锅口上横着放一根擀面杖，再把锅盖盖在上面。尔后，让病人躺在坑上，叫魂的人蹲下来头朝灶火门叫魂3次，即让失魂者入睡。翌立清晨揭开锅盖看，当三个红枣碰到一起了，这就证明灵魂已返回了肉体，还没有碰到一块，说明灵魂尚未回来，还得继续叫。

这个地区的人们还认为：人临死前要满足他们提出的各种要求，例如他想吃什么就得让他吃，想见家中的哪个人都得让他见，尽管远隔千里，也得赶来见，若满足了他的要求，死后他的灵魂即可无忧无虑走去，投胎转生；若没有满足他的一些要求，他在现实中还有留恋的人或物，其灵魂就会变成鬼有可能在本氏族成员中游荡，危害活人的健康。所以，人死后要念经，煨桑，举行盛大的送魂仪式。

灵魂崇拜再向前发展，就产生了祖先崇拜。祖先崇拜是人类对自身祖先的灵魂的崇拜。人们认为与自己有血缘关系的祖先们的灵魂生活在阴间世界里，仍然注视着自己部落中的一切情况，它们或要惩罚，或要庇佑，都由着自己。为了求得这些昔日是本氏族的长辈，今日是本氏族的善灵的保护和帮助，就要对它们备加供奉，这样又进一步形成了祖先崇拜。《西藏王臣记》一书中有这样的记载：

人若不知自己的生世传承，
就如同密林中的野猴。
人若不知自己的生身血统，
就如同一条假的苍龙。
人若不知祖先的光辉史迹，
就如同被遗弃的“门”地孤儿。①

---

① 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，北京民族出版社1985年版，第114页。

从这段文字中可以看到，古代藏族的祖先崇拜是以世系传承，血统和祖先的业迹为主的。

四、小结：原始苯教的母腹孕育了哲学胚胎

以上这几种不同的崇拜形式表现了原始的藏族人对超自然力量的崇拜和对征服自然的幻想。在原始社会里，随着生产的发展，思维能力的提高，他们开始思考着自己同周围世界的关系，诸如万物的形成和变化、人类的来源，生老病死的原因等具有世界观意义的问题，这是认识上的一大进步，它表明藏族人的思维逐渐向由具体到概括，由形象到抽象的方向起步，已经追求着事物之间看不见的因果联系，开始萌发着探索事物普遍规律的思想幼芽。这就是藏族人最初的世界观。它昭示了在原始的藏族人的思维中已经有抽象思维的胚胎，已经有哲学思想的萌芽。

原始的藏民族产生这些思想的原因是，由于当时生产水平很低，几乎没有科学技术，抽象思维极不发达，“万物有灵”观念仍然像幽灵一样盘旋在人们脑际，限制着人们的思绪，人们不能正确说明这些问题，更不能为这些问题提供一个理论性的答案。在这样的条件下，人们刚刚获得的概括和联想的能力，由于脱离了具体事物而逐渐变成了幻想，正是由于这个幻想，人们才把自然界人格化，即用自己所特有的活性去比附想象千差万别、千姿别态和千变万化的自然界和人类，认为它们也同人一样，具有思想意志和感情，也各有自己的灵魂，并用它来解释和说明在现实中无法解决的问题，从而形成了一种幼稚的、幻想式的、形象化的有神论的世界观。

第二节　苯教派系的产生和演变

本文认为：从雅隆部落的首领，西藏第一代赞普聂墀赞普起到第三十三代赞普松赞干布甚至更晚一些时期的整个吐蕃社会，是一个保存着原始氏族社会传统的早期奴隶制向发达奴隶制过渡时期。作为古老的自然宗教的苯教从多神教向一神教的过渡，从自发宗教向人为宗教的转变就是在这个时候实现的，但这种转变的实现并非是顷刻之间所能完成的，而是经历了一个漫长的历史过程。这种情况便决定了这个时期的思想既保存着原始宗教的多神信仰倾向，亦产生了人为宗教的统一的天神观念，既吸收了外来哲学思辨的成分，又有本土传统思想的这样一个多元因素多层次交错依存的矛盾统一体。

一、笃苯派——苯教的派系由此初露端倪

（一）笃苯派产生的时代背景

从部落联盟到奴隶社会的过渡，在藏族地区大约从早期吐蕃的第一个王——聂墀赞普时代开始，此时，社会内部开始分出尊卑两类人，由于阶级逐渐在形成，有立君长的需要，因之，聂墀赞普以后，子孙世袭赞普称号，比起羌族一般“不立君臣，无相长一”的原始状态来，是一个进步。这就说明了聂

① 关于藏族社会何时开始进入奴隶社会问题，目前藏学界有不同的看法，范文澜认为聂墀赞普时代吐蕃社会即已进入了有阶级的社会。格勒认为，相传聂墀赞普时代，已经出现了阶级分化，进入了文明时代的门槛。参见范文澜《中国通史简编》修订本第三编第二册和格勒《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》。

墀赞普时代青藏高原上的藏族先民们已经从穴居野处、茹毛饮血的社会驱壳中脱颖而出，产生了阶级的分化，进入了文明时代的门槛。

据《汉藏史集》记载：藏族社会早期由于谷物分配上产生不和而分为原始四氏族或原始六氏族，接着又是各有其特征的原始四种人，下面即是玛桑九兄弟①。这时(西藏)出现了箭套、剑、铠甲及小盾等武器。此后藏族社会便进入了小邦统治时代。此时，青藏高原先后出现了"十二小邦"、"四十小邦"。每一小邦各有自己的王与大臣，分布在青藏高原的"藏"(今年楚河流域)、"罗"(同上)、"吉"(今拉萨河流域)、"森波"(今拉萨以北的彭波地方)、"贡"(今林芝地区)、"娘"(今林芝专区的尼羊河流域)、"达"(今林芝境内)、"亚松"(今唐古拉山南北一带)地区。形成了割据统治的局面②。《五部遗教》说："此时西藏仍被小邦统治，不能抵抗四边大王、产生三舅臣四大臣及父民六族，由二位智者顶礼王者"③。《贤者喜宴》说："上述诸小邦喜争战格杀，不计善恶，定罪之后遂即投入监牢，四边诸王时而压迫伤害④"。由上可见，这些小邦处在占山为王，兵戎相见，互相火并的过程中。

频繁的战乱，使西藏社会处在"赞普忧虑"、"百姓流离"的状态。当时的"聂墀赞普他有六虑：偷盗者、怒气、敌人、牦牛、毒和诅咒⑤"。民众和小邦之间形成了尖锐的矛盾，人民生活处境极为艰难。此时的形势是"小邦不给众生住地，居草

---

① 达仓宗巴班觉桑布：《汉藏史集》，西藏人民出版社1986年版，第80页—81页。

②④⑤ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980年第4期。

③ 欧坚朗巴：《五部遗教》，转引自黄颢译注《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980年第4期。

原亦不允许，惟依持坚硬山岩(居住)，饮食不获，饥饿干渴，藏地众生极为艰苦①”。这是一幅原始社会末期各氏族部落间弱肉强食的争战图。但与此相反，小邦的王与大臣们则居住在堡寨里，据《敦煌文书，小邦表》载：“在各个小邦境内，遍布着一个个堡寨”②。这些堡寨可能是经济较为发达与人口较为集中的地点，后来便发展成为城市了，从以上史料中可以看到，在当时的吐蕃已发生了部落战争，出现了王臣，有了城镇的胚胎——堡寨。

当西藏各地的小邦或部落处于弱肉强食，征战不已，杀伐掳掠之时，雅隆地方有“以勇悍著称之浴氏与雅氏，以信义著称之琼(库)氏与努氏，以威严著称之索氏与波氏”③等6个氏族部落聚居，即“吐蕃六牦牛部”。他们因缺少一位谋勇兼备的人为首领而经常遭受其他小邦的侵凌袭扰。于是，他们便决定遣人去寻觅一位能降敌抚民之士做“六部落”的首领。当时寻找首领的这些人正好碰上了聂墀赞普。据现存的西藏最早史籍《德乌宗教源流》及《雍布拉岗目录》记载：“昔，波沃地方有一名为恰姆尊之妇女，生有九子，最幼者取名‘乌白热’，眉目俊秀，指间有蹼，具大德力，乡人不容，逐之出。前往蕃地时，适逢蕃人寻求王者，于强朗雅列空相遇，众人问，‘汝为何，自何来’？答曰‘汝之波沃地方来，欲往蕃地去’。又问，‘汝可否做蕃地之王’？答曰：‘尔等以颈载吾，吾自有法力与神变也’。众人便遵其命，以肩舆舁之，尊其为王，并上尊号为聂墀赞

---

① 巴卧•祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980年第4期。

② 王尧、陈践：《敦煌吐蕃历史文书》，北京民族出版社1980年版，第161—162页。

③ 恰白·次旦平措：《聂墀赞普本是蕃人》，载《西藏研究》1987年第1期。

普。①”

聂墀赞普被推为这个部落的首领后，他首先“建造了最早的堡寨雍布拉岗，降服了苏毗之苯教徒卧雍杰瓦，又将努王所有小邦收为属民②”；其次，他采取了一系列施政措施，《五部遗教》载，“其时西藏对偷者治罪，对怨怒者施以仁慈，对敌人加以压服，对牦牛予以管束，以药除毒，以及消解诅咒③”。再次，《拉达克王系》中有一种不同于其他史料的记载：“聂墀赞普之时，以四卫戍部保卫赞普，‘桂东岱’四十四部征服外敌，‘庸东岱’四十四部管理内务，于四哨所设哨卡，并以八队军旅征伐哨所之敌，于容多以二十二甲士保卫仓库，十二商市献来财宝，以好坏之奖品区别智勇，恶者惩罚罪责，杜绝欺诈之源，对于五种贤慧者以金玉及告身奖之，对于五类勇者饰之以狮、虎、五种骑士乘马奔驰④”。从而统一了周围诸部落，这样，雅隆悉补野部从一个游牧部落发展为定居于吐蕃雅隆穷结一带的以农牧业生产为主的强大部落。聂墀赞普成了这个部落的王，由于“他做了所有这些地区的王”，即吐蕃“六牦牛部”部落联盟酋长，所以号称“鹘提悉补野”和“悉补野赞普”。从此到松赞干布建立吐蕃王朝，子孙世袭赞普称号，一共传了三十三代，开创了藏族历史上以世袭的家天下为特征的宗族统治（从各方面的藏文资料看，桂庸等东岱的完整制度是松赞干布时期建立的，但也不排除作为此建制的某些概念萌芽于聂墀赞普时代的可能性）。

① 恰白·次旦平措：《聂墀赞普本是蕃人》，载《西藏研究》1981年第1期。

② 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980年第4期。

③ 欧坚朗巴：《五部遗教》，转引自黄颢译注《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980年第4期。

④ 《拉达克王系》，西藏人民出版社1986年版，第27页。

在吐蕃第一任赞普聂墀就任部落首领前，吐蕃部落聚居之地，就已经有了原始的农业和畜牧业，传说人们就在这里“垦田耕种，建筑城邑”。还传说聂墀赞普降于马塘山时，即“为诸牧人所见”，这就表明当时在山上放牧者乃“诸多牧人”，而不是一人放牧，同时还传说聂墀赞普在位时，“贵族阶级衣饰华美，出入开始乘马，有了牧马奴，又第一次修筑雍布拉岗①”。当时和吐蕃诸部落居住在这里的还有名叫“孟”的部落，他们“经营畜牧业，以善于修筑碉堡知名。②”这些传说说明当时的农业、畜牧业、手工业和建筑技术都有了一定的发展。

从以上史料所反映的情况看，聂墀赞普时期吐蕃诸部落不断合并为一个地域广大的部落联盟，进入了阶级社会。

聂墀赞普之子是牟墀赞普，此王之后则称为丁墀赞普，索墀赞普，梅墀赞普，达墀赞普，瑟墀赞普。据说牟墀赞普以下六人之名称中的第一个字，是取自他们各自生母名称中的第一个字，此六人生母的名称依次是：朗牟牟、萨丁丁、索唐唐、托梅梅、达拉嘎莫、瑟拉云莫等③。这一事实说明了此时的西藏尚存在着原始母系社会的残余。

（二）笃苯派的产生

在意识形态领域里，苯教也随着原始社会向阶级社会的迈进而不断发展、演变，形成了不同的派别，首先产生的是笃苯派。

笃苯，意为涌现苯，指本土自然兴起的苯教。从各方面的史料来看，这一苯教盛兴于西藏远古第一代藏王——聂墀赞普时代。

---

① 王忠：《松赞干布传》，上海人民出版社 1961 年版，第 2 页。

② 同上。

③ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980年第 4 期。

据东嘎·洛桑赤列先生说："在《苯教史》、《西藏王臣记》、《新红史》都记载说，聂墀赞普时有一个叫策米先吉木嘉的人传入了苯教，这是西藏最初出现的苯教。这种从聂墀赞普时起在西藏传播的苯教称为笃苯。它是在原始宗教的思想基础上产生的。①"又据《雍仲苯教史》："聂墀赞普敬奉苯教，并建造了苯教寺院雍仲拉孜寺。②"《西藏王统记》亦有类似记载：据苯教史载，聂墀赞普之时弘扬苯教③。又苯教史书《格言宝库》说："聂墀王之时，十二位智者弘扬了因苯④"。《红史》载："此赞普时，苯教察米辛的穆杰翻译了苯教⑤"。《新红史》载："苯教自己之文书说：'苯教产生于聂墀赞普之时'⑥"。

以上这些史书记载都有力地证明：在聂墀赞普时代西藏已流行苯教。但佛教徒硬把苯教产生的时间拉到第七代藏王止贡赞普时代，这便说明苯教和佛教这两大文化形态之间存在着互相对立、排斥的一面。

关于这个时期苯教的一些具体内容，《贤者喜宴》、《西藏王统记》、《土观宗派源流》等藏文名著中都有记载。

《贤者喜宴》记载："在名为辛域之温莫隆仁地方，有一名叫温杜如辛的儿童，生有驴耳，其满十二岁时被鬼携去，十二年未进人群，历十二载方归，他说彼地有鬼怪。如是，随即出现一位通晓一切祭鬼之人，为遮盖他的驴耳，他用羊毛头巾缠之，于是祭鬼之笃苯遂之兴盛。所谓可获五种成果之苯教，其中之'无上雍仲之乘'是为获取天神善趣之果。所谓可获四种因

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，北京民族出版社1985年版，第5页

②④⑤ 黄颢译注：《贤者喜宴》注19，载《西藏民族学院学报》1980年第4期。

③ 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社1985年版，第46页原注。

⑥ 班钦·索南查巴：《新红史》，西藏人民出版社1984年版，第16页。

苯教是：朗辛苯教之裴兑坚，它是为了卜卦、求福、人财两旺。(《西藏王统记》中说：朗辛拜推巾，作纳祥求福，祷神乞药、增益吉祥，兴旺人财之事)。垂辛苯教之裴村坚，它是为了施受送鬼用品，克服违缘。(《西藏王统记》说：楚辛拜春巾，作息灾送病，护国奠基，祓除一切久暂违缘之事)。恰辛苯教之久梯坚，它是为了指明善恶，阐述诸漏神通。(《西藏王统记》说：恰辛足梯巾，作指明善恶路，决是非疑，能得有漏神通)。图辛苯教之村恰坚，它是为了卜算人之生死。"①(《西藏王统记》说：都辛春恰巾，为生者除障，死者安葬，幼者驱鬼，上观天相，下降地魔。以上各类苯波作法事时，都要敲鼓击钹，当时由'仲'和'德乌'两位苯教巫师护持国政)②。巴敦·丹杰桑布著《苯教源流弘扬明灯》有一段引文："《强玛》载：'聂墀王时，有十二种专司之因苯兴盛，即司贡之神苯、司招福之夏苯、司走放鲁术、司德之斯辛、司净之行塞术、司解之达协、司助之医术、司封之星算术、司言之九多术、司当之夏巴术、司飞之居图、司自解之楚苯，因苯先兴③'。"这说明聂墀王时有十二种专司之苯。

《五部遗教》说聂墀赞普时"由两位智者顶礼王者④"。这两位智者即指苯教智者。

《土观宗派源流》中说："从聂墀赞普至墀妥杰赞之间，凡二十六代均以苯教治理国政。除此之外，没有记载别的话，但是苯教在藏地流传，确实是从这时开始的。不过当时的苯教，

---

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980年第4期。

② 萨班·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社1985年版，第46页。

③ 南喀诺布：《论藏族古代史的几个问题》，载《中国藏学》1988年，第2期，

④ 欧坚朗巴：《五部遗教》，转引自黄颢译注《贤者喜宴》注19，载《西藏民族学院学报》1980年第4期。

唯下镇压鬼怪，上供祀天神，中间作兴旺人家之法事而已，并无苯教之见传世。根据别种宗教史及王统记也有说苯教之兴，是在止贡赞普王朝统治的时代。此派苯教又名为'因苯黑派。'"①

从以上资料可以窥见，当时的苯教徒，从政治上看，随着原始社会的解体和向奴隶占有制的过渡，原始社会末期的专职巫师已变成了奴隶主阶级的宗教政治宰辅。这些人通过宗教活动，逐步拥有了财产，他们或受统治者的控制成了赞普的代言人，或同部落首领一样，变成了护持国政的统治阶层，更有甚者他们有时还"顶礼王者"，成了部落中赞普的代理人。"自聂墀赞普起至墀妥杰赞之间，凡二十六代均以苯教护持国政"②就是历史上苯教参与政治的真实写照。还有，他们干预和控制了人们生产、生活的各个方面。如出生、婚姻、疾病、丧葬、迁徙、出行、种获、渔猎、放牧等，都由专职的苯教巫师用巫术和占卜的方法卜问鬼神来决定行动的吉凶可否。

总之，在聂墀赞普时代，苯教已成了一股左右藏族社会的强大的政治势力。

（三）"自天神而为人主"的笃苯思想

从思想上看，此时的苯教没有经典及系统的教义，只有敬神、祝福、驱鬼、镇魔等法事活动，但赞普是"天神做人间之王"的天神观念业已产生。

在原始社会，尽管有各种各样的神，但它们都纯属是自然力的神，尚无形成一个主宰整个自然和社会的至上的统一神。而从多神到至上神的崇拜的转变，是与原始氏族公社的瓦解、奴隶制的确立相适应。在原始氏族公社时期，氏族部落与部落

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1980年，第194页。

② 同上。

联盟首领的权力分散，地上没有统一的权力机构和最高的统治者，天上也不会出现统一的至上神。进入阶级社会的前夕，部落联盟已成为十分巩固的政治军事组织，部落联盟首领则已成为世袭的贵族，也就是正在形成的王族，社会出现了层层等级和最高首领，部落联盟打破了原来的氏族和村社的界限，成为地域广阔的最高社会组织，有着支配联盟区域内一切事物的权力。这一切反映到超自然界，也就出现了天神及其下属群神，形成层层支配各有所司的神界体系。天神是在最高自然神的基础上进一步抽象化、社会化的产物，实质上则是部落联盟长的投影。

藏族的奴隶社会始于吐蕃第一代赞普——聂墀赞普时代，这时随着吐蕃雅隆悉补野部落不断战胜、兼并、统治其他部落，部落政权逐渐集中、强化、巩固，赞普便从一个部落的首领发展成为若干个部落联盟的具有最高权威的统一的氏族贵族专制政权的首领。正如藏史所载："在此之前状况，当初分散(不统一)局面即如此说，古昔各地小邦王子及其家臣如此应世而出，众人之主宰，掌一大地面之首领，王者威猛相臣贤明，谋略深沉者相互剿灭，并入治下收为编氓。最终，以鹘提悉补野之位势莫敌最为崇高……①。"这一现实反映到宗教上，在多神之上便出现了百神之长，叫作"天神"，它是为了维护部落联盟首领——赞普的权威而发展起来的宗教意识形态，是当时占统治地位的思想。因此，这个时期神对人的关系被赋予了主宰和统治的特性。

藏族关于天神观念的较早记载出在《敦煌本吐蕃历史文书》中，说："天神自天空降世，在天空降神之处上面，有天父六

① 王尧、陈践：《敦煌本吐蕃历史文书》，北京民族出版社1980年版，第161页。

君之子，三兄三弟，连同墀顿祉共为七人。墀顿祉之子即为墀聂墀赞普也。来作雅隆大地之主，降临雅隆地方。当他降临神山江多之时，须弥山为之深深鞠躬致敬，树木为之奔驰迎接，泉水为之清澈迎候，石头石块均弯腰作礼，遂来作吐蕃六牦牛部之主宰也。

当初降临大地。来作天下之主。在天之中央，大地之中心，世界之心脏，雪山围绕一切河流之源头，山高土洁，地域美好，人知为善，心生英勇，风俗纯良，在快马可以奔驰之辽阔大地之上，（他）化为人身而降世。与其他国君不同之风俗者，以弯腰表致敬，以顶足为礼，对上等人用敬语说话，伟人巨子之礼仪姿态均由此时产生也。在众多树木之中，以松树最为高大，在大江大河之中以雅鲁藏布江碧水最为流长，而雅拉香波（神山）乃最高之神也。

降世天神之上，天父六君之子，三兄三弟，连同墀顿祉共七位，墀顿祉之子即岱·聂墀赞普来作雅隆大地之主，降临雅隆地方，天神之子作人间之王，后又为人们目睹直接返回天宫。岱·聂墀赞普与朗牟牟生子牟墀赞普。牟墀赞普与萨丁丁生子丁墀赞普。丁墀赞普与索当当生子索墀赞普。索墀赞普之子为德墀赞普。德墀赞普之子为墀白赞普……。”①

与以上相同的说法在很多原始资料中都有记载，如拉萨《唐蕃会盟碑》上东侧藏文纪念碑中也说：“圣神赞普鹘提悉补野自天地浑成，入主人间，为大蕃之首领。于雪山高耸之中央，大河奔流之源头，高国洁地，以天神而为人主，伟烈丰功，建万世不拔之基业焉。”②《新疆出土古藏文书》中说：“鹘

① 王尧、陈践：《敦煌本吐蕃历史文书》，北京民族出版社1980年版，第161—162页。

② 王尧：《吐蕃金石录》，文物出版社1982年版，第43页。

提悉补野以天神下凡而为人主。"① 同时公元 801 年（唐德宗贞元 17 年）成书的汉文《通典》卷 190 中就提到吐蕃"始祖赞普，自言天神所生，号鹘提悉补野，因以为姓。"②

以上这些材料说明了"天"作为至上神产生于聂墀赞普时代，这时天神的社会宗族属性和道德礼仪属性皆已具备。赞普自称是"天神之子做人间之王"，因而父子相传，享有统治人间的最高权力，因此，人们拥戴这个莅临人间的天神。另外，上等人与下等人、伟人与臣子、君臣与凡夫的礼仪差别也是由天神之子——赞普划定的。这实际上反映了聂墀赞普时代君臣民的等级差别的产生以及对待这三种阶层人的不同的礼仪系统，也说明了原始社会氏族宗教正在丧失它原有的自发性，逐渐向阶级社会的人为宗教过渡和演变。但从整体上来分析，这个天神仍然带有原始的自然崇拜的特点，即天神观念的自然属性占居了举足轻重的地位。

到第七代藏王止贡赞普以后，吐蕃的部落联盟制已完全过渡到了奴隶制社会，其时，天神信仰的程度更深广于聂墀赞普时代。也就是说这个时期的天神已由原始社会自然力量的化身比较多地转化为具有社会属性的统治阶级意志的化身。即使这个时候天神观念的社会属性越来越浓烈。《工布地区第穆摩崖文字》反映了这一事实："工嘎布莽布王及其大臣凯荣孜呈禀说道：'当初，原始之神恰亚拉达楚之子聂尺赞普来做人世之主，降至强妥神山。自那时起至止贡赞普之时，共经历七世，全都驻跸于青瓦达孜，止贡赞普之长子为聂尺、次子为夏尺。兄弟二人中的弟弟夏尺成为全吐蕃的赞普，兄长聂尺成为工嘎布王。兄长嘎布于父王崩后不久，即向兄弟二人的族

---

①② 转引自黄奋生：《藏族史略》，北京民族出版社1985年版，第45页。

神祈祷，并与威猛的族神第穆结为夫妻。兄长虽负有敬奉族神之责，但是对于神子赞普夏尺的事业，仍舍命辅佐，对个人生命毫不吝惜。故此，赞普的江山才有如此之崇高，权势才有如此之显赫，在神子赞普如同苍天覆盖的统治之下，上天赐予了无数子民。吾等亦为子民之例，自不待言。最初兄弟二人分别至第一辈先祖，无有官、民之别以来，使我人众安居乐业，国政、王权有如万字般稳固。但是，近期以来，征收政府差赋之官员人等，巧立名目，课敛扰害。为使今后永得安宁，特请赐予盟约，以示体恤云云①"。以上这些传说早在西藏远古时代就可能流传了，只是见于文字记载较晚罢了。

综上所讲，这个时候的天神观念已发生了深刻的变化，具有人为宗教的性质：

1．天神观念中已打上了阶级的烙印。从聂墀赞普开始的天神观念，本质上已不同于氏族社会的神话，它不是全社会成员自发的共同的意识，而是经过少数"苯教智者"加工过的统治阶级的宇宙观。《贤者喜宴》中说：当聂墀赞普降落到拉日江脱山巅时，被十二位苯教智者所见，当他们问他从哪里来时，他不说话，用手指着天空说，我是从神域空降的赞普。众智者对他说：请你当我们的王吧②。这说明聂墀赞普是由一伙苯教智者以天神之子的名誉拥立为王的。到了第七代藏王以后，天神的社会政治属性更增强了、浓厚了，即天神、神子、子民之间的关系更明确化了。这种关系即是：赞普是天神之子，天神赐予了他无数属民，因此，天神的儿子主宰天神赐予他的疆土臣民

① 恰白·次旦平措：《论工布地区第穆摩崖文字》，载《中国藏学》1988年，第3期。着重号是笔者打的。

② 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，黄颢译注，载《西藏民族学院学报》1980年，第4期。

是天经地义、无可厚非的。这样，苯教的智者们就为赞普的统治找到了一条神学根据，从而建立了一个严密的从天神——天神之子——子民(子民中包括大臣)的金字塔式的统治秩序。因此，此时的天已成为有意志的人格神，这就是说这个时候的天神已不是茫茫苍穹的幻影，而是天上与人间、自然和社会的最高精神实体。天神与赞普被苯教智者们肯定为有极特殊的关系，也就是说天神不是简单地授命某人来统治天下的，选定的授命者与它有血缘亲属关系，即父子关系，所以，把被选定当赞普者称为天神之子，一旦他们在人间的任务圆满，就要返回天界，继续享受天神的清福。这样，他们自己便有了天神的性能，具有支配自然和社会的两种超自然力。

2．出现了一批专门从事宗教活动的祭司人员。由于阶级的出现，宗教祭祀和占卜活动，从民间的全民性的活动逐渐变为少数统治阶级所操纵的并且为他们服务的巫祝阶层，聂墀赞普时期出现的专司之苯，就是这一阶层的典型代表，他们是人的世界和神的世界的沟通者、中介人，他们是享有特权的宗教贵族；神权完全被他们所掌握，是直接服务于赞普的祭祀阶级。

3．天神概念的理论价值。从藏族认识史的角度说，这个时候产生的“天神”观念就是“蒸馏过程”或理性积淀过程形成的一个对原始宗教中形形色色、千姿百态的神的自然属性和社会属性的“整个综合体”。这是思维对多神属性加以综合、抽象化的结果。以上所说的“在神子赞普如同苍天覆盖的统治之下，上天赐予了无数子民”，便说明了天神兼有自然和社会双重主宰身份。这也就是说天神管辖的范围是无所不包的，自然和社会的每个部分均体现了天意。但天神本身是脱离了具体事物的独立的精神实体。这与藏民族思维能力的提高有着密切的联

系。由于藏族人的思维发展到具有抽象概括的能力，因此，他们的思想能够游离于具体事物，而对现实的各种客观因素进行抽象和重新组合，产生出自己所需要的种种幻想形象。苯教的天神观念，就是这种远离现实、脱离任何具体事物的幻想的实体。

所以，这个时候的天不仅仅是那种具体的、有限的、感性的自然物的天，而是蕴含着在一定意义上反映自然和社会本质的总体性的、统一的、绝对的天，即本体论意义上的天。这样，天神的概念是一个从更深的层次上，从更广的范围里包含着从个别到一般、从具体到抽象、从感性到理性的总体性的哲学范畴，它孕育着藏族祖先探索世界统一性的思想萌芽，标志着原始苯教已从具体形象的、幼稚的、幻想式的世界观发展成为一种普遍性很大、抽象力较高的具有理论形态的神学唯心主义，为藏民族进行自觉的理性思维活动争得了一席生存之地，对藏民族的认识发展起了很大的推动作用。但这个时候的天神观念所反映的理性内容和对认识的推动作用是很有限的，原因就在于它还只是一种宗教的世界观，而没有上升为哲学的形态。

从藏族古代认识史的演化过程来看，它向前发展的轨道表现为逐步深入而又波浪起伏、前后相接的一串圆圈，即展现为按肯定、否定、否定之否定发展的螺旋式进程。

藏族古代思想发展的逻辑进程是经历了万物有灵论——朴素的宇宙发生论——王权天神所授阶段，圆圈的起点是有神论，也就是说标志藏族古代理论思维开端的是万物有灵论，这时藏族人刚从野蛮社会的躯体中脱离出来，开始认识自己周围的一切现象，但又不能正确解释千变万化的自然现象，便认为在这些万物背后有神灵在支配、主宰着，从而第一次出现了有神论思想，完成了藏族古代哲学史上的第一个大圆圈。这是肯

定阶段。

随着生产力的不断提高，生产、生活、人际关系逐渐地向广度和深度的迭进，人们的认识领域已扩展到了整个世界，提出了世界的起源、万物的生成等在哲学上带根本性的问题，并且用朴素唯物主义的观点作了解释，这是人们在感性经验的基础上对世界作出的朴素而又是原则上正确的描绘，是难能可贵的。这是第二个圆圈，是否定阶段。

进入阶级社会以后，统治阶级的集权欲望反映到思想上，便出现了统摄众神的至上神——天神。这是第三个圆圈，是否定之否定阶段。

万物有灵（神）和天神，就神这一点来讲，是表相似的，仿佛又回到了原来的出发点，但它从更高的阶段上复归到了原来的出发点。因为从原始的有神论（万物有灵）发展到奴隶社会的有神论（天神论），前者是具体的、个别的、形象的神，而后者是经过概括、提炼、抽象后才形成的统一的、绝对的神；前者是原始社会自发宗教的产物，而后者则是奴隶社会自觉宗教的社会条件下产生的。所以，两者根本不同。

二、伽苯派——在博采外域中走向深邃的理性

（一）伽苯产生的时代背景

相传到雅隆部落的第七代首领止贡赞普时，部落内部统治者之间发生了一场惊心动魄的争斗。当时的情况是：“止贡赞普王心乱无缘，因与大臣洛昂战斗，遂被大臣所弑，止贡赞普子夏尺、聂尺及恰尺三人被驱往工（布）、隆波及波卧等地。政权遂被洛昂所夺。（洛昂）令止贡赞普王之王妃牧马，并命公主为小妃。其时，止贡赞普王之王妃生一雅拉香波之子，其名称谓之茹来杰，此子成年后杀死了洛昂，继而往迎三兄，遂自波

卧地区迎回恰尺(执政)，因登王位乃称其为布岱贡杰。”① 布岱贡杰任用了“吐蕃七贤”中的头号贤者茹来杰当了他的大臣。

在茹来杰等人的努力下，这个时候吐蕃经济得到了长足的发展，最突出的特点是出现了金属工具、冶炼、犁耕农业和水利灌溉等。

《贤者喜宴》载，吐蕃之地有智勇谋臣七人，为首者即茹来杰，“其聪睿之业绩”② 表现在以下几个方面：

第一，充分利用当地土地肥沃、气候温和等有利的自然条件，发展农业，“开垦土地引溪水灌溉。”③ 第二，改进农业生产工具，“钻木为孔，制作犁及牛轭，犁地耦耕，”④ 提高农业生产技术和农业劳动效率。第三，垦荒生产，利用牛犁开垦平原，“垦草原平滩而为田亩，”⑤ 扩大耕地面积，增加农产品。第四，设工务官来领导农业生产、发展农业生产。第五，大力发展畜牧业，开始利用储备饲料喂养牲畜、饲养犏牛、骡等。使牲畜不致因缺少饲料而死亡。第六，发展了手工业和冶铁业，一方面“熬皮制胶⑥”，“烧木为炭⑦”，另一方面“炼矿石而为金、银、铜、铁⑧”，学会并修建了规模宏大的堡——琼巴大则，并在“不能渡过的河上建造桥梁⑨”。开始用铜棺，铜棺用铁钉钉上，并创建了陵墓制，即止贡赞普墓。

---

① 班钦·索南查巴：《新红史》，西藏人民出版社 1985 年版，第 16 页。
② 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980 年，第 4 期。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 同上。
⑦ 同上。
⑧ 同上。
⑨ 同上。

传说到了赞普“六地列”时，为首者埃肖列任用大臣拉甫果噶，此人系七智勇谋臣之二，他的一些发明和主张进一步推动了农业生产的发展。一方面他首创了“以双牛一日所耕土地面积作为计算土地面积，以‘脱’做为计算单位①”，以便使人们确立数的概念。另一方面，他又叫人“引溪头流水而成灌田沟渠，在低处种植水田②”。这些措施对吐蕃社会的农业生产起了很大的推动作用。

这些记载说明了在止贡赞普以后，由于金属冶炼的出现，雅隆部落的经济已经由畜牧业中分化出了农业、手工业，私有财产得到了进一步发展，吐蕃社会的奴隶制不断地向成熟化、完善化的方向迈进。

吐蕃赞普传到第二十六代墀妥杰赞时，我国西部氐羌各族的一部分先后迁入吐蕃地区，传入了农牧业和手工业的先进生产技术和经验。因此，墀妥杰赞在位时，吐蕃在农业生产的耕种方面，不但已普遍使用了铁犁和铁锨，而且已大规模地开展水利建设，既搞“串联湖泊向上引水；将沟头之水蓄入池中，昼夜引水灌溉，”③又“淳潴坡地之水以作池，将山间泉水引导外出”④使用。这对较为发达的吐蕃农业起到了如虎添翼的效能。

（二）伽苯派的产生

伽苯，意为游走苯教，这一派是由外地流传进来的。止贡赞普与洛昂大臣的这场比武不仅仅是一个比试武艺的游戏比赛，而是有着深刻的社会背景。据藏史记载：这时苯教大规模

---

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，黄颢译注，载《西藏民族学院学报》1980年，第4期。

②③ 同上。注45。

④ 《拉达克王系》，转引自王忠：《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社，1958年版，第19—20页。

地从天竺、大食、香雄等地传入隆雅地区，形成了"赞普王权大，大臣议事(权力)大，辛苯教能力大①"的局面，于是有些大臣对止贡赞普说："现赞普陛下与诸辛苯教师长相等，所有属民已被辛苯教所收拢，因此，他们对诸辛苯教大师的尊敬已大于赞普，如果现在对诸辛苯教不采取贬低措施，那么到（赞普）儿子之时，肯定将被苯教所夺(按指权力)。"②于是止贡赞普决心消灭苯教。可结果他在这场争斗中丧命，从这场斗争的整个过程中我们即可看到，这是一场带有宗教色彩的政治斗争。

当止贡赞普被杀后，吐蕃地区的苯教徒无法克制，他的儿子布岱贡杰不能不借助外来苯教徒的力量相助，从"克什米尔、勃律、香雄等三地请来三位苯徒来超荐凶煞。一人行使除灾巫术，修火神法，骑于鼓上游行虚空，开取秘藏，以鸟羽截铁、示现诸种法力。一人则以色线、神言、活血等作占卜，以决祸福休咎。一人则善为死者除煞，镇压凶厉，精通各种超荐亡灵之术。这三人未来藏以前，并无所谓苯教之见。此后始有苯教之见可说。据云伽苯乃溶混外道大自在天派而成。"③这样外地苯教徒传入了藏地。

《贤者喜宴》说："止贡赞普时，自天竺及大食交界处的古然瓦扎地方，得到了外道'阿夏苯教，'他们翱翔于空、割树成条，裂石为砾，并常以酒肉供奉鬼怪，王对这些苯教徒奉为上师。"④

---

① 《雍仲苯教史》，转引自黄颢译注《贤者喜宴》注23，载《西藏民族学院学报》，1980年，第4期。

② 同上。

③ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第194页。

④ 《雍仲苯教史》，转引自黄颢译注《贤者喜宴》注23，载《西藏民族学院学报》1980年，第4期。

上述记载说明了外来的苯教徒除继续执行占卜吉凶、祈福禳灾、崇尚法术、驱役鬼神的巫师职能外，还有一个特点：即苯教直接影响着当时的吐蕃政权。止贡赞普时期外地苯教徒已大举进入吐蕃一带，以致造成了对于赞普政权的极大威胁，赞普与苯教徒间进行着不同形式的明争暗斗，因此止贡赞普王决心消灭苯教。到布岱贡杰王时，他邀请了一些外地的苯教徒，由他们来为被刀剑谋杀的止贡赞普举行葬礼仪式，故史称“布岱贡杰之时发展苯教。”

（三）“本无空寂”及“卵生世界”的伽苯思想

从思想上看，随着吐蕃原始公社制度彻底瓦解，奴隶占有制的全面确立，苯教作为社会的意识形态，不得不对自己作进一步的加工改造，于是他们和外来的苯教徒一起创立了“溶混外道大自在天派而成”的伽苯之见，从此，苯教结束了以前的那种只重巫术，缺乏宗教理论的历史，有了自己的哲学理论体系，这一点，在很多藏文史料中都有记载。12世纪藏族神学家止贡巴在谈到伽苯时说，伽苯派是已形成哲学系统的苯教之起始，而且还认为这一现象是受了湿婆外道教理的影响①。《西藏风土志》一书中说：后来，苯教学者青裙师，把释迦牟尼在世时六个哲学派别的理论，即外道六师传到吐蕃，与当地苯教结合，形成了吐蕃苯教的一套理论，这便是伽苯②。在《新红史·王统神匙》中也有与其相同的记载，“到第八代止贡赞普时，在阿里香雄地方有个叫先饶米沃且的人，把经过印度西面的大食传入西藏的外道自在派的见地和原来的苯教结合起来，

---

① 石太安：《西藏的文明》，西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室印，第242页。

② 赤烈曲札：《西藏风土志》，西藏人民出版社1982年版，第30页。

创立了一种宗教理论，这一派苯教就是伽苯。①”

这些众多的史料说明伽苯是原有苯教和印度外道哲学相融合而成的具有理论体系的苯教派别。但藏学界到现在尚未见到过专门记载这种宗教理论的书籍，因此，很难确切地说出伽苯究竟吸收了印度外道的哪些思想，从而形成了自己的理论，然我们从散见于各处的藏文史料中似可找到混杂着外道见解的伽苯理论。

1．“本无空寂”思想似应是伽苯之见

(1)“本无空寂”思想的基本内容

“本无空”思想的出现，标志着藏民族感性形象思维的终结，抽象思辨哲学的开始。随着藏民族认识的深化，藏族的智者们所关注的问题不是世界万物的构成，而是世界万物的本体，即探索纷繁复杂、风云变幻的现象世界之后，之上有没有一个更根本的不变的实体作为变化的根据？这是此时的苯教智者们关心的大问题。神学论者把它解释成“天神”的安排。这个时候的苯教智者们没有求助于天神的意志，而是通过哲学思辨的途径去寻求答案。

伽苯派们经过各种各样的探索，终于找到了一个否定性的“空”。即把“有生于无”的论题，作为自己思辨的起点和理论的基石，把“无”看作是最高的大全的实体范畴，构想了一个以虚无为源的宇宙演化体系，以此来说明万物产生的总根源。

有些苯教书中说世界“最初是本无空寂，由空稍起本有，由本有略生洁白之霜，由霜略生似酪之露”②。

---

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，北京民族出版社1985年版，第5页。

② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第196页。

此过程可以归结为"无"——"有"——"万物"，这就是"有生于无"的基本思想。其特点是，伽苯并没有把"本无"阶段看成是凝固不变的状态，而认为它是一个由本无空逐渐趋向本有实的发展过程，即是一个从虚无的抽象向有具体内容的实物变易的过程。对此，苯教在其《黑头矮子的起源》一书中作了更为具体的描述："宇宙开始是空，是混沌法的境界，从此生出'有识'，然后生两仪，其一明亮为父，另一凶险为母，然后生冷、生霜、生露珠，从霜露中出现一如镜之湖，此湖卷为一卵。从卵中孵出一鸟。其一称为光亮，另一称为黑暗。二鸟二交生了三卵：一白、一黑、一花。从白卵中生出世间神系；从黑卵中生出粗犷的黑人；即阿修罗之前身；从花卵中生出一种祈祷。世间神桑波蚌尺和叶门甲波不能控制色、声、香、味、触、法，但受用充足，世间神开辟了有人居和无人居的世界。……从而出现了'恰'的世系，即人类；'木'的世系，即天神；'楚'的世系，即动物。"①

由上可见，探究宇宙的演化过程，是伽苯派哲学思想的重要特点，其表现出来的思维逻辑概括起来有以下几点：

第一，"本无空"的不确定性。从哲学基本问题的高度来看，作为世界本原的"本无空"究竟是什么？任继愈先生在谈到老子哲学的"道"时说："'无'有时又不作为空无所有的'无'来解释，而有混沌不清的意思，因此'无'既可以给以唯心主义的解释，也包含着以唯物主义解释的可能。"② 任继愈先生的这个分析也适用于苯教"本无空"思想，因为根据他们的意思，"空"

---

① 霍夫曼：《西藏的宗教》，中国科学院民族研究所1963年铅印本，第80页。着重号是笔者打的。

② 任继愈主编：《中国哲学发展史》，（先秦卷），人民出版社1983年版，第265页。

既可以看作是一种空无零，也可以把它理解为弥漫于无穷空间的原始混沌物质。因此苯教的"空"具有自相矛盾的二重性。第二，苯教把"空"凌驾于天神之上，标志着藏族思辨哲学的开始。苯教纯粹从理性的角度把"本无空"这个概括性最高的实体范畴作为世界万物的总本原进行推论，从整体上揭示了万物生成、变化、发展的原因和层次，说明了天神也是这个总本原"空"发展到一定阶段后才产生的。这便用理性冲刷了天的人格神的属性，发扬了天所包含的纯自然本质的总体性的本体论内容，从而形成了一种探寻宇宙起源、发展、变化的自然哲学，这样，天即从一个宗教范畴转化为哲学范畴了。至此，藏族哲学在宗教虚幻的王国里经过艰难曲折的历程，已脱颖而出了，从此，藏民族作为一种具有理性的思辨和哲学的智慧的民族崛起在青康藏高原上。第三，包含着世界是多样性和统一性的统一的思想。林林总总、五光十色的现象世界都是由"有"产生的，而"有"是由"无"派生的，本原就是"无"，万物就是多，后者统一于前者。这一思想没有停留在对整个世界作简单描述的层次上，而是在集中各种具体事物的基础上作了进一步的总结、概括和抽象，即从众多的、有形的具体实物抽象出一个统一的"空"说明世界的本原。从而在世界本原问题上将多样性和统一性统一起来了。这是藏民族认识史深化的一个重要标志。

(2) "本无空寂"思想的来源

"本无空寂"是苯教特有的思想，还是印度外道或佛教的范畴？霍夫曼认为它来自印度外道，他说："佛教作家称这些苯教的教条(指本无空)得自非佛教的印度教徒，这一说法的可靠性我在一部苯教经典中也找到了一些线索，《黑头矮子的起源》这里详细叙述了苯教的宇宙论，和《教派琉璃》中的简单叙述完

全相合。"①

由此我们可以推断，"本无空寂"恐怕不是苯教特有的思想，亦非来自佛教，而是布岱贡杰时代从印度克什米尔等地传来的印度外道哲学。在此基础上由苯教徒作了一些改造，加进了一些本土的神话传说和人名、地名，便成了苯教自己的宇宙生成论。

2．"卵生世界"似应是伽苯之见

(1)"卵生世界"思想的基本内容

苯教经典《黑头矮子》一书中提到的关于"卵生说"和"世间神开辟世界"等说法，在苯教其他经典中亦可得到印证。

《土观宗派源流》中说："有主张一切外器世间与有情世间，均由卵而生的一派，主张由气数及自在天等所造的一派。②"这是说，世界上的一切有生命和无生命的事物都是从卵中产生的，由自在天等创造的。这恐怕是因为古代先民们看到世界上很多有生命的东西都是卵生的，因此就以偏概全，从而引申出整个世界都是卵生的结论。

可是苯教再往下描述的时候，却给自己的哲学投下了阴影，说什么世界是由"自在天"所造的。这些思想在苯教著作《卓浦》中作了较为全面地论述。

在很早很早以前，有一位名叫南喀东丹却松的国王，他拥有五种本原物质。赤杰曲巴法师从他那里把它们收集起来，放入他的体内，轻轻地说'哈'，风就开始吹起来了。当风以光轮的形式旋转起来的时候，就产生了火，风吹得愈猛，火烧得

---

① 霍夫曼：《西藏的宗教》，中国科学院民族研究所1963年铅印本，第80页。

② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版1984年版，第196页。

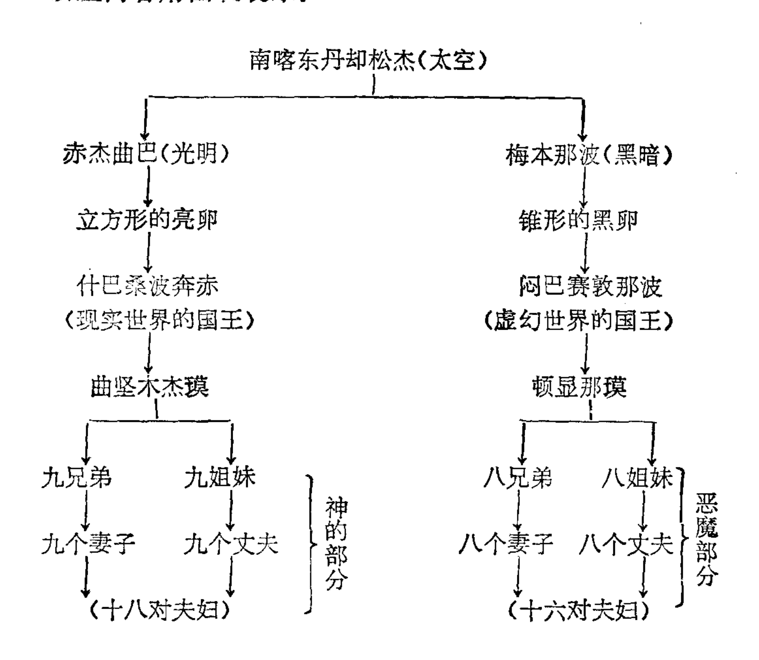
愈旺。火的热气和带有凉意的风产生了露珠。在露珠上出现了微粒，这些微粒反过来又被吹来吹去的风吹落，它们堆积起来形成了山，世界就是这样由赤杰曲巴法师创造出来的。（他的别名叫作恩卓杰波）从五种本原物质中又产生出一个发亮的卵和一个黑色的卵。发亮的卵是立方形的，呈一头牦牛的形状，黑色的卵是锥形的，像一头公牛那样大小。法师用一个光轮来敲发亮的卵，当轮和卵碰撞时，就产生了火光，火光在空间散开形成了托塞神(散射神)，向下射去的光产生了达塞神（箭神)，在卵的中心产生了什巴桑波奔赤，他是一个有着绿色头发的白人，他是现实世界的国王。格巴梅本那波（他是赤杰曲巴法师的对手)让黑色的卵在黑暗的王国里爆炸，黑光上升，产生了愚昧和迷惑，黑光向下，产生了迟钝和疯狂。从黑卵中心跳出一个带有黑光的人，他叫做闷巴塞敦那波，是虚幻世界的国王，这两个国王分别是神和恶魔的法师。

雨和雾也从五种本原物质中产生出来，形成了海洋。当风吹拂过海面的时候，一个蓬形的气泡跳到带有兰光的卵的表面上。当它碰碎之后，一个青兰色的女人出现了。桑波奔赤给她取名为曲坚木杰瑛。他们没有点头，也没有触对方的鼻子就结合了，生出了野兽、畜类和鸟类。他们低下头，触了触鼻子结合了，生下了九个兄弟，九个姐妹。……九兄弟分身出九个女伴作为他们的妻子，同样的九个姐妹也分身出九个男子作为她们的丈夫。

恶魔闷巴赛敦从自己的影子里衍生出顿显那瑛。因为她是在没有月亮的半夜降生的，所以被称之为黑暗女神。由于他们的结合生下了八个兄弟、八个姐妹。他们被称为天神（神魔)，天神在这里应理解为非天，也就是说他们属于既非完全的神，也不是完全的恶魔的那类生灵。这八个兄弟和八个姐妹也

各自有他（她）们的异姓作为丈夫或妻子。这十六对夫妇又生出许多的恶魔。这些恶魔构成了苯教的恶魔世界。①

以上内容用图表表示：



这则神话传说把天地的形成、万物的发生和人类的出现的本领归之于人格化了的神，是荒诞不经的。然至少有两点可以肯定：

第一，在他们看来万物和人类形成的材料都离不开风、火、露珠、微粒、山、雨、雪等自然界的物质，这包含着用自然界的一些具体的物质元素来说明世界形成的朴素唯物主义观点；第二，认为露珠、微粒、山等世界万物都是一个发展过

① 卡梅·桑丹：《苯教历史及教义概述》，载《藏学研究译文集》，第一集，中央民族学院藏学研究所编，第59页—61页。

程，它们是通过“风”的运动而产生“火”，由带有热气的“火”和带有凉意的“风”二者之间的结合中产生的。这一点虽不尽科学，但毕竟包含了宇宙形成和发展的辩证的思想萌芽。

上述苯教的宇宙生成论和人类起源说的整个内容中充满了光明与黑暗、亮卵与黑卵、现实与虚幻、神与恶魔、单数与双数的二元论思想。有些学者认为这一说法同伊朗宗教的二元说有密切联系。

(2) “卵生世界”思想的来源

上面我们分析了苯教关于“卵生世界”和“自在天创造世界”的思想。此思想究竟从何而来呢？这就涉及到了伽苯和印度教的关系问题，以上资料中已提到，伽苯是从克什米尔大食等地传来的，还说：“据云伽苯乃溶混外道大自在天派而成。”① 而克什米尔是有印度教的。印度教里就有“自在天”的词汇，“卵生世界”的说法早在梨俱吠陀中就出现了。这样就有一个问题，即这两种说法是苯教固有的思想呢，还是苯教从印度教中吸收过来的？旅居法国的藏族学者、苯教活佛卡梅先生说：“把巨卵作为神和恶魔的最初起源，这是西藏苯教的一种相当独特的思想。我们在佛教宇宙论中没有见到过这种提法。”② 这很清楚地说明了“卵生论”是藏族苯教特有的思想，不是佛教思想。那么它是不是印度外道思想？卡梅先生没有说。

意大利著名的藏族学者南喀诺布先生亦认为“卵生论”是苯教特有的思想。他认为：在许多苯教古籍中，有许多世界之卵生出神、鲁、年以及玛桑年类衍生蕃人始祖之传说。就是粗

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第194页。

② 卡梅·桑丹：《苯教历史及教义概述》，载《藏学研究译文集》，第一集，中央民族学院藏学研究所编，第61页。

略地看一看，亦能窥见从世界之卵衍生人类的说法是典型的苯教观点，但是目前不少学者却说苯教的这种说法是印度著名的自在神崇拜中的观点，是苯教受到自在神崇拜影响的明显例证。在南喀诺布先生看来，印度的自在神崇拜是从西藏传到印度去的，而不是相反。他还说：把苯教"从世界之卵衍生人类"的说法仅仅看作是个苯教古老的传说或苯教徒的某种信条，从而卑视其价值是完全错误的。因为苯教的这种说法与今天科学家们认为自然界的运动产生和形成了各种不同的物质世界的说法相同，而且苯教徒关于这种自然运动产生的本原物质呈蛋形状的说法与今天科学家们认为宇宙的星球呈蛋形的观点没有任何矛盾[①]。笔者由于缺乏这方面的材料，不敢妄论，故只能将学术界的一些观点介绍给读者，供大家参考。

综上所述，如果说天神观念的提出唤醒了藏民族先哲们的理性，步入了理论思维的门槛的话，那么，"本无空"和"卵生世界"思想的出现，则第一次把"空"这一具有最高概括性的哲学范畴作为世界的本原，去探讨推论宇宙的起源、自然的本质之类的哲学问题，去建立自然哲学的体系（无论它是来自印度的思想，还是苯教特有的思想）。从而在藏族认识史上呼唤出了一个深邃的理性时代，仅就这一点来讲，此时藏族贤哲们的思想已冲破了原始宗教和神话的形式，超出了感性经验和形象直观的范围，产生出了理论的概念和范畴，世界观以哲学理论的形态出现了。这是藏族人的抽象思维能力高度发达的标志。

由此可以肯定地说，伽苯派哲学思想的形成，为藏族人接受佛教理论从思想上准备了条件。众所周知，藏传大乘空宗佛教思想，体系庞杂，理论艰深，没有相对应的理论思维的基

---

① 南喀诺布：《论藏族古代史的几个问题》，载《中国藏学》1988年第2期。

础，是无法明其底蕴、究其原委的，而藏族人之所以在较短的一个时期里，能较准确的吸收、消化佛教空宗的理论，这与外道思想对藏人思想的洗礼和薰陶不能说没有关系。也就是说，藏族人若不经过苯教“本无空”范畴的浸润，也就进不了佛教思辨哲学的奥堂。

第二章

佛教的输入隆盛与苯教的佛教化

第一节 佛苯混合体：觉苯派产生的社会历史背景

觉苯派是佛教传入西藏以后，苯教在同佛教的相互斗争过程中为求得自身的生存和发展而演变过来的，所谓觉苯派，意即搞编译的苯教派别。

佛教是从印度和汉地传入西藏的，在其流传过程中所碰到的并非尽是礼遇，而是经历了被搁浅、漠视，又屡遭抵制、敌视乃至取谛，而后才渐受注意，逐步扩展，一度登上繁荣兴盛的顶峰。

这里将要探讨的就是佛教传入西藏时藏族社会的经济政治条件、思想文化传统、民族心理特点究竟处于什么样的状态以及它对佛教的流传和兴盛起了什么样的作用。

一、佛教传入藏区的政治经济根源

佛教的传入适应了当时吐蕃社会政治、经济发展的需要，

即佛教思想的传入和发展是与统一的新兴的吐蕃王朝要求新的意识形态相适应的，也就是说，佛教思想是在藏族社会为了摆脱传统社会结构和意识形态，由分散的部落，逐渐成为统一的专制帝国的历史条件下传播和发展起来的。

吐蕃社会发展到松赞干布的祖父达日宁赛时代，就已相当兴盛了。在政治上开疆拓土，疆域"北至雅鲁藏布江，与苏毗为界。东抵康，与四川西部的嘉良夷为界，以附国之名为隋朝的统治者所知。西部达到羊卓雍湖，与苏毗的三鲁雅下部为界。南面邻接尼泊尔和不丹。已包括西藏高原南部的主要部分①"。据《贤者喜宴》载：达日宁赛时，"将当时三分之二的小邦均纳入(吐蕃)统治之下。巴本王、吐谷浑王、昌格王、森巴王及香雄王等均被征服。娘、贝、嫩等氏族也被纳为属民②"。由此可知，此时吐蕃的势力范围有了明显的扩大。

从经济上看，出现了度、量、衡，据藏史记载："这时墀托朗尊蒙之子制造升、斗及秤，以量谷物及酥油。此外，还出现了双方按照意愿进行交易的商业，在此之前，吐蕃尚无交易及升、斗和秤③"。此时还有"杂交出犏牛与骡、确定物价、储存乾燥之山草等④"习惯。以上种种说明当时吐蕃地区的农、牧、商业已有了不少的提高。

达日宁赛的儿子便是雅隆部落中有名的赞普——朗日松赞，他为统一青藏高原，发展农、牧业生产，增强吐蕃势力立下了汗马功劳。从经济上看，当时在冶炼技术，驯养和改良牲畜、取用食盐、采用医药、制造武器等方面都有大发展。

① 王忠：《松赞干布传》，上海人民出版社1961年版，第6页。
② 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980年，第4期。
③ 同上。
④ 《拉达克王系》，转引自黄颢译注《贤者喜宴》注48，载《西藏民族学院学报》1980年，第4期。

1．吐蕃畜牧业有了新的发展。据《松赞干布遗训》说：这时吐蕃“将公母野牦牛驯养为公母牦牛，将公母鹿育成黄牛，将公母山羊驯养为绵羊，将公母獐驯化成山羊，将公母野骡驯化成马，将公母狼驯化成犬①”。这些情况反映了当时吐蕃地区家庭饲养牲畜已相当普遍了。

2．进一步开发了金、银、铜、铁等主要矿产。据《松赞干布遗训》载：“朗日松赞建强农米久宫堡，于蔡崩山得金，于格日岩得银，于城波崖得铜，于热嘎山得铁，于北方拉措湖得盐”②。这说明朗日松赞时期的采矿业很发达。

3．军事技术得到了相当的发展。《贤者喜宴》记载：“征服边地之佳及突厥。于新年之际，将绵羊的生肉腿堆积起来，然后攀登其上，佳地之城堡遂被攻陷。又用藤子制成引火物，将其系在铁钩中腰。随后抛出，此即所谓‘火烧佳地’”③。这不但表明吐蕃在攻城战术方面有了新的成就，而且说明他们已学会制作一些火攻武器。

社会经济的发展，为雅隆部落的北伐打下了物质基础。《敦煌吐蕃古藏文文选》记载，当朗日松赞攻下宇那堡、孙波王（苏毗王），芒波杰孙波逃往突厥，并将埃波地区改为彭域④。此时朗日松赞的势力，西到香雄；此外，《拉达克王统记》说朗日松赞时“征服天竺，突厥及西方尼雅秀等诸王⑤”。此即《贤者喜宴》

---

① 《法王松赞干布遗训》，转引自黄颢译注《贤者喜宴》注52，载《西藏民族学院学报》1980年，第4期。

② 同上。

③ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1980年，第4期。

④ 《敦煌吐蕃古藏文文选》，转引自黄颢译注《新红史》注100，西藏人民出版社1984年版，第146页。

⑤ 同上。

记载十二小邦中的香雄王黎纳许；东到工布、娘波、温；南到达波、雅隆、门；北到彭域及羌糖拉措湖、甚至接近西北的突厥①。《敦煌古藏文文选》中记载，朗日松赞在征服江北拉萨河流域及彭域一带苏毗之后，属民赞他"政高于天，位固于山，乃上尊号为朗日松赞②"。

还有一点提及的是，一是朗日松赞为嘉奖有功之臣，大范围地采取给各地的奴隶主分封土地和奴隶的政策。即将苏毗等地的一些地区连同当地的奴隶分封给他的功臣。据《敦煌古藏文文选》中说：他封赐的奴隶主涉及10个大氏族，其中有具体奴隶主户数的有5个，最多的奴隶主得到的奴隶是"藏蕃的2万户"。最少的得到"300奴户"。其余3户均得到1500奴户。③《白史》中又载："朗日松赞分赏有功，将'莎岗辛'地方，'梅卓'地方，1500户奴隶，赏赐'跋伊曹'。将'宇吉松'之'补布'城堡及1500户奴隶，赏赐'娘曾古'。将'温地方之'门喀农民300户，赏赐'切波那森'。将叩那之侬家兄弟1500户，赏赐'侬波'。并将'娘'、'跋'、'侬'、'切波'4人，任为赞普之臣，赐与许多奴户及广大土地④"、二是朗日松赞时已采取了以告身区别等级的制度。据《敦煌古藏文文选》中说：大臣义策就得到过"金之告身⑤"。三是《松赞干布遗训》记载，在政权机构方面，此时设置了内相和外相的官职⑥。

以上这些事实反映了当时吐蕃社会已向封建社会转变着，但是新形成的吐蕃雅隆悉补野政权并不巩固，统治阶级内部发

①②④ 《敦煌吐蕃古藏文文选》，转引自黄颢译注，《新红史》注100，西藏人民出版社1984年版，第146页。

③⑤ 根敦群佩：《白史》，西藏藏文古籍出版社1990年版，第253页—254页。亦参阅付师仲先生汉译本《白史》。

⑥ 《松赞干布遗训》，转引自黄颢译注《新红史》注100，载《西藏人民出版社1984年，第146页。

生了尖锐的斗争，出现了父王被杀、属部叛乱的动荡局面。据藏史载："赞普松赞干布时，父之属民逆行，母之属民反叛，亲戚香雄、牦牛(部)，苏毗、尼雅尼达布、工布以及娘布皆叛。父王朗日松赞被进毒而逝[①]"。这样，刚刚形成的统一政权又遭到了严重的分裂，形势岌岌可危。

公元7世纪初期，吐蕃地方出现了民族英雄松赞干布，他13岁时其父朗日松赞死去，他继承其父亲风雨飘摇中的政权，从此后，首先内惩奸臣异己，外讨叛乱属部，斩绝了毒死父王的叛臣及其世系，平息了贵族勾结属部地方势力发动的战乱。迁都拉萨，以拉萨为都，用武力使东女和白狗、哥邻、逋租、南水、弱水、悉董、清远、咄霸等西山诸羌臣服吐蕃，苏毗、羊同、党项，吐谷浑亦先后为吐蕃所并，从而完成了统一吐蕃全境的大业[②]。为巩固统一，松赞干布建立了具有吐蕃本地特色的管理体制。将吐蕃划作五大"茹"，划定十八个地区势力范围，划分六十一个桂东岱的军事行政组织，组成了从上到下的军政管理机构。[③]

为了管理和掌握上自朝政下至部落的各级政权，设立了三尚一论、内相外相等官职，协助赞普管理全藏的政治、经济、法律等事宜，例如当时以大相吐米桑布扎等"四贤臣"辅佐赞普，对吐蕃王朝的建立和巩固做出了特殊的贡献。

松赞干布采取了一系列具有吐蕃本民族特色的施政措施和法令，制定了六项原则、六种告身、六种标志、六种褒贬、六种勇饰、六部法典[④]（合称吐蕃三十六制），起到了维护政权，

---

① 《敦煌吐蕃古藏文文选》，转引自黄颢译注《贤者喜宴》注6，载《西藏民族学院学报》1981年，第1期。

② 黄奋生：《藏族史略》，北京民族出版社1985年版，第57页。

③④ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1981年，第1、2期。

发展经济的作用。

松赞干布还明确划分了属民中的各阶级，例如划分为："桂"、"庸"、"更杨"等①，以便根据不同的阶级、社会地位分而治之。

总而言之，当时的吐蕃社会有自己的一整套军政体制、职官制度、法律条文、阶级等级，这些都是建立在封建经济基础之上的上层建筑的政治形态。

另外，自松赞干布执政以来，实行开放政策，凡有益于本土的物质文化，不管是什么地区、什么民族的都兼收并蓄，竭力吸收。据藏史记载："是时自东方汉地及木雅获得工艺与历算之书。自南方天竺翻译了诸种佛经。自西方之胡部泥婆罗，打开了享用食物财宝的库藏。自北方霍尔回纥取得了法律及事业之楷模。如是，松赞干布遂统治四方"②。从这里可窥见邻近国家和地区先进的封建制度对吐蕃社会的影响，这些都大大促进了社会物质文明和精神文明的发展，为吐蕃转入初期的封建社会起了积极的促进作用。统一安定的新环境带来了社会生产力的大发展。

吐蕃的农业，大部分在藏南河谷地区，农作物以青稞，小麦、豆类为主，松赞干布时，"地高蓄水为池，低地于河中引水灌溉……开辟阡陌"③并用牦牛、马作为耕田的工具。"阡陌之制"大约是指封建领主庄园制度的建立。

在牧业方面，"开拓荒地，划分良田牧场"，春夏季逐水草而居，秋冬季有固定的牧场，呈现了一派"牛羊繁殖，沿路成

---

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1981年，第1期。

② 同上。

③ 范文澜：《中国通史简编》修订本，第三编第三册．人民出版社1965年版，第453页。

群"①的兴旺景象。

商业贸易也有了较大的发展，公元7世纪始，吐蕃与东北的汉地、突厥、西域东部，西北的拉达克、于阗、龟兹、喀什、克什米尔和印度西部，南部的尼泊尔、四川等地建立了广泛的贸易关系，用本地的麝香、绵羊、牦牛尾巴、毛料、马、宝石、药材、工艺品等换取别国的丝绸、纸墨、茶叶、宝剑等，既繁荣了经济，又吸收了别国的先进文化、技艺②。

在手工业方面，吐蕃有冶炼、石凿等工匠，尤其在冶炼方面不仅能造刀剑，还能架起铁索桥，冶炼技术已达到较高水平。

总之，此时的吐蕃王朝处在一个空前繁荣和强盛的时期，正如《旧唐书·吐蕃传》中说的："自汉、魏以来，西戎之盛，未之有也"。这样一个社会历史时代，即为佛教的传播提供了良好的条件，这是因为松赞干布时期吐蕃社会从政治、经济、军事等方面都已相当强大；从其政权的性质和工具技术文化及制度文化等方面看，虽然带有原始氏族社会的遗风，但它的主体部分已进入了封建社会的初期阶段，然而在意识形态领域里占统治地位的依旧是原始社会沿袭下来的"上祀天神、下镇鬼怪、中兴人宅"的苯教思想。苯教是原始社会生产力水平低下的条件下产生的自然宗教意识，随着时代的变迁，虽在形式和内容上有很多人为宗教的成分，但这时的苯教中原始巫术、万物有灵的思想尚相当浓厚，这些都基本上丧失了维护和促进新兴封建社会经济基础的有效作用。而建立一种与新的社会经济关系

---

① 范文澜：《中国通史简编》修订本，第三编第二册，人民出版社1965年版，第453页。

② 柏克韦施：《吐蕃与欧亚大陆中世纪初期的繁荣》，载《藏族研究译文集》第二集，中央民族学院藏学研究所1983年铅印本，第66页--72页。

和政治体制相适应的新的意识形态，便成了以松赞干布为首的吐蕃王朝的当务之急。佛教恰好在这时填补了这一空白，满足了这一时代的需要，主要表现在：

1．苯教是原始社会生产力水平十分低下的条件下产生的自然宗教的意识，它的万物有灵观念主要是反映大自然对人们的利害关系，而很少反映人与人之间的压迫和被压迫的关系。与此相适应，苯教的教义主要是反映了人与自然界关系的那些谎言神话，以及阿谀神灵的赞辞与恐吓鬼怪的咒语之类，这些粗俗而离奇的神话传说不能从根本上解释在阶级社会中由于人与人之间的剥削和压迫而造成的苦难现象及其原因。

佛教则恰恰相反，它是从人我出发，用四谛、八正道、十二因缘、因果报应、生死轮回等说教，主要讲现实世界一切皆苦、苦的根源，摆脱苦的手段和达到无苦的理想涅槃境界。这就比苯教具有更大的诱惑力。

2．苯教认为世界是由许多方格组成的，在这些方格中赞普和各部落首领都是天神之子，王室的“天神”和一切属部的“天神”不是领属关系，而是平等关系。苯教的这种古老的氏族遗风，到松赞干布时代虽成了一种历史的陈迹，但它所形成的传统的心理氛围，有时还成了当时部落贵族们向统一的赞普王室搞独立、闹分裂的支柱性信仰力量，当王权强化到损害了部落贵族的利益时，其代言人苯教巫师以神的旨意出现，打击抵制赞普王室，支持贵族集团。

而佛教是一神教，在佛教教义中，佛的形象被描绘得至高无上，像这样一个完全按照人间专制君主模样虚构的天上的统一的神，对于极欲强化王权的松赞干布来说，是很理想的东西。

3．原始苯教是一种万物有灵的多神教，神灵与神灵之间

是平等关系，除了职能大小、善恶有别外，并不存在等级高下问题，这种众神平等的原始宗教的残余观念，在松赞干布时代还仍然存在。这和吐蕃时期建立起来的职官制和爵赏制，以及对部属、属国建立了严格的隶属关系的社会现状是格格不入的。

佛教则与此不同，“在佛教中，最高和最好的族姓是王族，其次是贵族，出身于这两个族姓的人被说成是上等人，而铁匠、屠夫、渔夫等被说成是卑贱的戌陀罗族姓①”。这就清楚地表明了佛教的等级界限是非常严格的，这恰好适应了吐蕃王朝新的政治体制。

4．苯教是用宰杀大量的马、牛、羊等动物来祭祀鬼神的。这种仪式已成了藏族社会生产力发展的障碍。《空行益西措杰传》载：“苯教每年秋天要举行‘鹿角祭’，杀死许多公鹿，取血肉献祭，冬天要各杀死三千只（头）绵羊、山羊、牦牛等公畜、献祭苯教神祇，春天要举行名叫肢解无角母鹿的祭祀，将四只无角母鹿四蹄折断，以血肉献祭，夏天要举行苯教祖师祭，以各种树木和粮食煨桑祭祀，在人有病痛时，要施舍赎命，视个人经济情况从最多杀公畜母畜各三千到杀公畜母畜各一头献祭神祀，人死以后为了制伏鬼魂，也要像上述那样杀牲祭祀。此外，还有祈福，送鬼、赎替、卜算、预测生死等仪式内容②”。如此大规模的烧杀祭祀，对吐蕃农牧业生产造成了极为严重的破坏。而佛教则是禁止杀牲的，这便对生产力会起到保护的作用。

因此，佛教纷至沓来，就靠它自身的这些优势，为藏族社

---

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，北京民族出版社1985年版，第11页。

② 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，北京民族出版社1985年版，第6页。

会现实补偏救弊，提供了一种巨大的精神文明。博得了上层很多人士的信任，在吐蕃大地上流传开来了，并逐渐渗入到了藏族人的思维活动的最深层，成了藏族社会中占统治地位的思想。

二、佛教传入藏区的思想理论基础

佛教传入前夜，不但在藏族社会的政治、经济方面得到了空前的发展，为佛教的传播创造了适宜的气候，而且在理论思维、价值系统、伦理道德、精神心态等方面也为佛教的传播和发展酿好了一块肥沃的土壤，这是佛教在藏区赖以生长的思想基础。这就是说，佛教在西藏的传播之所以顺利，藏民族之所以在佛教天国的神秘气氛中任意驰骋幻想，绝不仅仅由于经济和政治的原因，而且还有思想意识方面的背景。

古代藏族能够如此全面而系统地接受印度的佛学思想，这表明了他们的抽象思维已经发展到相当高的水平，在文化接受与文化选择方面，具备了较自觉、主动的能力。这是一个民族走向文明智慧的标志之一。根据当代传播学的原理，在文化传播过程中，受传者必须具备一定的知识和经验，才能理解新信息的内容。同时，受传者对于传播中的信息，采取选择性接受，人们总是特别注意选择那些同自己的兴趣有关、与自己的固有观念一致、和自己的信仰吻合并支持自己的价值观念的信息。

藏民族之所以能够全面、准确、较快地接受印度佛教文化，并加以民族化的改造，是因为他们具备了一定的知识经验和抽象思维能力；他们创造了独特的文字符号系统，用以记录、保存和传播已被接受的佛教文化；他们有长期积累的思想资料，已初步形成了自己的理论思维、价值系统、伦理道德、

精神心态等。

众所周知，佛教的理论体系庞大，思辨哲理深邃，历来都被认为最难治，可是生活在青康藏高原上的藏民族从公元7世纪初到9世纪中的时间里就比较准确全面地接受了大乘佛教哲学。这主要就是因为长期发展着的丰厚的藏民族文化传统，虽然与佛教思想距离较远，但也有很多相互契合之处，例如，佛教的很多思想，不仅从藏族传统文献《礼仪问答写卷》中见到端倪，而且从苯教学说中也可以看到相似的东西，这些都为佛教的传播和发展准备了一定的思想土壤，所以，佛教哲学的种子一旦播下之后，它就很快生长、发芽了。如果没有一定适宜的土壤，在空中，或者佛教哲学的种子落到干地上、沙漠里，那它就无法生根发芽，或者佛教思想是与藏族的传统思想格格不入的，那必然不易被藏族人所接受，更不会迅速成为整个藏族社会的统治思想。所以，就这个意义讲，藏民族源远流长的传统思想文化为佛教的传播和发展架设了“精神桥梁”，准备了“思想土壤”。

藏民族的哪些思想起了这样的作用呢？

1. 佛教传入以前藏区流行着类似于因果报应思想。系统的佛教因果报应学说是在公元7世纪由印度传入吐蕃的，但是藏族地区早在第一代藏王聂墀赞普时代的苯教思想中就有类似于简单的因果报应观点。藏文史籍中记载：“聂墀赞普时有一个叫策米先吉木嘉的人传入了苯教，……他认为人死以后转生为鬼或神，而神鬼死后也转生为人，因而承认有先世和后世”①。这一说法就具有鲜明的因果报应色彩。

佛教传入时这种思想就已经广泛流行了，如“无论何时，

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，北京民族出版社1985年版，第5页。

行恶得善者百中得一，行善得善者比比皆然[①]"。又说"俗语云因祸得福，但无论何时不会有因福得祸者[②]"。这都是说对积善有德的人，就会给予福祥官爵；对于为恶有罪的人，则给予祸殃刑罚，而不会有相反的结果。

目前在很多藏区还流行着的远古时代天人感应的神学目的论，也具有鲜明的因果报应特点，例如将要收获的麦子被一场雷阵雨打散了，老人们就说这是某某人触犯了天的意志，因而引起了天的震怒，出现各种灾异，以示谴告和惩罚。如果这时上级组织青年人用土火舰打散天空云层中布满的雨点，老人们就会极力阻止这样做，他们说，因为从前有些人干了使天不高兴的事，所以老天爷用大冰雹打散了麦子甚至打死了人，这本来就是由于违犯了天的意志而致，现在还要用枪炮来对付老天爷，则将会招来更大的灾祸。这一事实说明了"天意"或"天志"具有决定一切的主宰作用，人们的一切行为会和天神发生感应而得到不同的报应。经常向天祭祀供奉，就会得到幸福和快乐，有了一些冒犯它的言行，它就要谴告和惩罚。

2. 佛教传入以前藏区存在着类似于天堂地狱的观念。敦煌古藏文写卷P. T. 1042、P. T. 1134是没有受到佛教观念影响的苯教丧葬仪轨文书，在这些文书中比较全面的论述了生死问题，其内容很多和佛教的天堂地狱、灵魂不灭的思想相类似。P. T. 1042第八节(第28—48行)记录了"尸魂相合"仪式，通过祭师象征主义的操作（即将尸体、灵魂的象征物互相吻合)来祈求离去的灵魂回归其本来的寓所——死者的尸体，

---

① 敦煌古藏文《礼仪问答写卷》，载《藏族研究文集》第2集 中央民族学院藏族研究所，1984年铅印本，第114页。

② 同上。第123页。

这种仪式最初的意义是要达到起死回生的目的，原文抄录如下：

………

(28) 此后是灵魂归附尸体的仪式。

归附的仪轨和次序是：灵魂(象征物)左；

(29) 右放上兵器，灵魂(象征物)顶端站有殡葬苯波和供献苯波；

(30) 其后是乳品桶，其后是彩线结，其后是食物，其后是(死者)像；

(31) 左右两边是供食袋，其后是魂像，其后是“温洛”；

(32) 死者亲友，两个仪轨飘帘的左右两边是内侍官和舅臣侍官，置放供食的；

(33) 祭典地的左右两边，有两排，一排是愚顽，一排是病者；“温洛”的后面和……

(34) 左右两边，由两个御用辛带来(两排供品)，两排顶端都有；

(35) 一个飞跑马，其后是大宝马，其后是大小香马，其后是一般的骑士；

(36) 其后是亲人所供之养料，其后是诸侯列邦所供财物；

(37) 其后是佳妙乐器、佩饰马，其后一个窭辛牵来能驮的犏牛；

(38) 母犏牛，两排末尾的中间，两个御用辛牵来绵羊；

(39) 其后两个大剖解者把宝马和能犁地的牦牛和香牦牛等；

(40) 牵到贵人衣冠代用品前，小供献苯波将尸体、尸像代替品和供食般到

(41) 墓室门口，断火巫师和大力巫师(？)选择魂主；

(42) 此后魂、尸相合：将给尸体的供食和给灵魂的供食、尸像和灵魂代替品互相碰；

(43) 三次(表示尸、魂相合)，献上一瓢“相合酒”。此后尸主留于此地；

(44) 魂主向左转着走来，一共转三圈，在这期间每转一圈都要致礼并供上一瓢酒；

(45) 备马官也从左右两边走过来，转三圈，转完后；

(46) 从(死者)的脸部开始，向(死者)折倒三次长矛，对死者致礼，侍者和死者的亲朋们；

(47) 哭丧。哭丧后御用辛和鞠苯波；

(48) 在宝马等牲口上盖几层纸。此后到墓室去①；

P. T. 1134 中的一段话充分反映了吐蕃人对死后世界的看法：殡葬祭司玛达那和辛饶米沃两人妥善地处理了四方墓室之事(即丧葬仪式)，大王便权位更高，气色也重新焕发出来（本意为："穿着"，这里是"挂在脸上"的意思，指死者脸上有了气色)，至今仍活(这里作"生"解，与"死"相对)在天神之地，这便是永生不死的方法。

这说明了古代藏族人对生与死的界限是划不清的，既然在这个世界里不能继续活下去，那么就通过一定的仪式，让死者在另一个世界里"活"下去，得到永生吧！

挪威专治苯教的藏学家克瓦尔耐对有关苯教"死"和"来世"的论述中也说到了这样的意思，在他看来，"藏人们相信有两个死人的地界：一个是人和动物过连续不断的安乐、富足生活的地界；另一个是黑暗、苦难的地界。在人世周期结束时，那些曾在安乐地界生活的人便要复活，重新在这一世界里生活，

① 褚俊杰：《吐蕃苯教丧葬仪轨研究》，中央民族学院1988年刻印本。

然而通往安乐地界的路是漫长而又充满险阻的[①]”。这说明在藏族传统思想中把死后的归依处分为两种，即“幸福的地界”和“苦难的地界”，这与佛教把死后的归依处分为“三善趣”、“三恶趣”两种境界相类似。

死者通过什么样的途径和方法才能达到“幸福的地界”呢？古代藏人认为只有宗教的祭祀仪式和各类祭祀物品才是能防范灵魂的危害和威胁并把死者引向“安界地界”的工具。克瓦尔耐说：“为此死者要靠活人通过葬礼，特别是通过上述各动物祭来帮助他们，这些动物的任务正是除去所有的险阻，为死者引路，给他作死后险途中的坐骑。通过他们的献祭，这些动物还用作给害人精灵的赎品，否则这些精灵就会伤害死者，换言之，它们是用作死者的替身。最后，藏人在相信死后可以到达安乐地界的同时还很明显地相信死者需要一切今世所用的各类物品，因此动物祭也可以理解成是给死者提供来世的牛马群。献祭食物、衣物和珍宝也可以作如是解。人祭（汉文史料有记载，藏文文献也有反映）可能是为了给死者赎身，或者给死者提供仆从或伴侣。不管怎么说，死者不仅需要动物帮手和伴侣，而还需要各种物品，这一点显然是极为重要的”[②]。这便非常明确的说明了关于宗教祭祀仪式的目的和作用。

克瓦尔耐还进一步论述了以上这些藏族传统宗教思想和佛教的有关思想的关系。他说：这种仪式和一般的关于来世的信念的重要性由众多的古代文献得到证实，这些文献直接或间接地涉及到了这些问题以及与之密切相关的仪典和起死回生的神

---

① 克瓦尔耐：《苯教及其丧葬仪式》，载《西藏民族学院学报》1888年，第1、2期。

② 同上。

话。根据后期史料，我们可以推断，在病人被认为病入膏肓的时候也要给他这样赎身。其重要性还可以从佛教辨经最终要归结到这些信念和作法这一事实中得到证实。不仅大量地屠杀牲口用于献祭或别的，与佛教的道德观相违背，而且个人长生不老地在安乐地界生存，最后又继之以新的人世生活这一观念与佛教关于人生无常、最终是要涅槃，从在世间生、死和再投胎的轮回界中解脱出来的教义也是水火不容的。不管怎么说，正是这轮回观念，即实际上承认有投胎到一个更好的世界里的可能性的观念，具备了必要的与土著宗教相联系的共同点；从前的安乐地界很容易同按照佛教宇宙观说的六趣中最高趣的天神界划起等号。一份明显出自藏人手笔的年代大致公元 800 年前后的佛教文献就在有意识地调和这些观念，尽管还是表面上的调和①。

由上可见，“善恶报应”、“人死变鬼神”、“安乐地界”、“黑暗、苦难的地界”、“起死回生的神话”、“灵魂不死”、“长生不老”等宗教思想于佛教传入以前就在藏区广泛流传了，这种思想与佛教的“涅槃寂静”、“六道轮回”说教了无关涉，也就是说这种类似于因果报应的思想既没有说人死后变为天，也没有说变为畜生，或下地狱，更没有不断转生的说法。其次，认为报应是由天来主宰的，它与佛教的那种因果的自然论无关。

总之，传统的苯教认为：有两个世界，一个是富足和安乐的世界；另一个是黑暗和苦难的世界，在“乐土”中度完一生后可以穿过那个黑暗、苦难的世界，在“乐土”中获得再生，这正是丧葬仪式的意义。丧葬仪式正是借助献祭动物或活人去帮助死

---

① 克瓦尔耐：《苯教及其丧葬仪式》，载《西藏民族学院学报》1988 年第 1、2 期。

者迅速通过黑暗的苦难世界或把死者"赎回来"。

以上这些思想虽然和佛教的六道轮回、涅槃生死、灵魂不死、因果报应说大相径庭，但也有很多相似之处，许多方面它都可与佛教的六道轮回、涅槃寂静、灵魂不死、因果报应思想相衔接，正是在这样的一个思想基础上，藏族先哲们继承了印度佛教业报轮回的思想。

3．佛教传入以前藏区亦有"本无空"的哲学思想。公元7世纪以来传入西藏的佛教，既有小乘，也有大乘，既有显宗，也有密宗，墀松德赞王以后所传译的佛教经典主要是以大乘空宗为主，从此，在西藏空宗理论遂盛。印度大乘空宗的主旨，在于论证客观方面诸法缘起性空，又肯定主观方面的智慧能够洞察这种"性空"，两方面结合就构成了一种"空观"理论，这种理论藏族人在200多年的时间里就把它搞通了，消化了，主要原因就在于佛教传入以前藏民族的抽象思维能力已经很高，也就是说这个时候藏民族也有了和空宗学说相对应的理论了。藏史记载："第八代赞普止贡赞普时，在阿里香雄地方有一个叫先饶米沃且的人，把经过印度西面的大食传入西藏的外道自在派的见地和原来的苯教结合起来，创立了一种宗教理论①"。这一理论似提出了"本无空"是世界本原的本体论思想，此思想和当时传入吐蕃地区的佛教空观理论虽然思维途径不同，前者探寻的是宇宙的本体问题，而后者讨论的是事物的本质问题，但论题非常接近，有异曲同工之妙。这一思潮为藏族人接受思辨性很强的空宗，提供了逻辑思维基础，也培养了藏人对抽象哲理的兴趣。佛教哲学，特别是极富思辨色彩的大乘空宗理论，正是借助苯教思辨这条渠道流向藏族人的心中的。因此，佛教哲学

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，北京民族出版社1985年版，第5页。

在由苯教理论思潮久已熏染和洗礼的藏民族中一经传播，便很快被吸收、消化，成为藏民族理论思维的主体部分。也就是说，藏民族比较粗俗的思想理论，为深邃精巧的佛教哲学思辨在西藏的发展铺设了理论基础①。

4．与佛教道德思想相近的很多伦理道德观念，在佛教传入前即在藏族民间广泛流传了。敦煌本古藏文文书中有一份十分有趣的卷子，即《礼仪问答写卷》，这一作品是佛教传入吐蕃以后出现的，但从全文来看几乎找不到佛教思想的蛛丝马迹。这样我们就可以肯定地说此文的内容反映了藏族传统的伦理思想和道德观念。

佛教中根本的伦理道德观是善恶问题，根据这个道德标准佛教提出了十条"进善"与"止恶"法：即不杀、不盗、不淫、不嫉妒、不忿恨、不愚痴、不谎话、不巧辨、不挑拨、不恶骂"。这就把"诸恶莫作，诸善奉行"做为行为的准则了。

在《礼仪问答写卷》中也是以善恶作为道德标准的。说"任何办法都应善为才是……依习惯法，自己尽力行善②"。

还说："做人之道为公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋。虽不聪敏机智，如有这些，一切人皆能中意，亲属亦安泰。非做人之道是偏袒、暴厉、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰。身上若有这些毛病，一切人皆不会中意③"。在这里，佛教中讲的善恶和《答卷》中讲的善恶的内含不同，前者是从人的本性问题中去探讨善恶问题的，也就是说它是探讨人有否成佛的内在根据（佛性），

---

① 关于"本无空"的内容及来源已在第一章第二节论及，这里不再重复。

② 敦煌古藏文《礼仪问答写卷》，载《藏族研究文集》第2集，中央民族学院藏族研究所1984年铅印本第110页—130页

③ 同上。

人的本性是善还是恶等问题的。后者则是把善恶作为一般的行为准则来看待的。尽管这样，二者之间也有很多相通之处。有这样的思想作基础，藏族人就比较容易接受佛教关于行善止恶的宣传。

在《写卷》中，还有不少与佛教的伦理思想和道德观念相吻合的方面：

利他思想。说：”对人有益，对己永远有利；危害他人，对己长远有碍①”。

忍耐思想。说：“要有行罪恶人超生、正直善人处死，不公正之事认可、忍耐之力”。“稍有过失，要能忍耐，若不忍耐，对方就会误会而蔑视②”。

仁慈思想。说：“主人仁慈，比授予政权还好，官长仁慈地给予智慧、教诲乃是最大的仁慈③。”

知足思想。“知足之分寸，即是，肚不饥、背不寒、柴水不缺不断，即可足矣！这些目的达到，富裕而安逸；超过以上财物，不会安宁富裕。财宝役使自己，财宝即成仇敌④”。

无贪思想。“身为人之长官，欲望如此之多，就会贪婪无边。贪得无厌，歪门邪道即由此产生。”⑤

由上可见，佛教的慈悲论与藏族传统的伦理观都是以利他、忍耐、仁慈、知足、行善等相号召、相表里，两者的道德信条有相交叉部分，所以，佛教思想一经传入，即在藏民族的心中留下了似曾相识的印迹。因此，藏王松赞干布充分利用了这些比较接近的因素，异中求同，又在同中存异，使佛教的某

① 敦煌古藏文《礼仪问答写卷》，载《藏族研究文集》第2集，中央民族学院藏族研究所，1984年铅印本第110页—130页。

②③④⑤ 同上。

些戒律在保持基本思想的前提下得到了改造。

第二节　佛教的传入和昌盛

学术界一般认为，佛教正式传入西藏地区是公元7世纪松赞干布王执政的吐蕃王朝时期。还有一种说法是，佛教在松赞干布王的前五代赞普拉脱脱日年赞在位时，由天而降传入吐蕃的。藏史记载，自天空降落《宝箧经》、《百拜忏悔经》、《六字大明咒》以及金塔等等，对此，拉妥妥日年赞王等既感到惊奇和神秘，又认为是珍宝，但不知是何物，于是给它们取名为"年波桑哇"，即玄秘神物，放置在宝座上加以供奉，没有传播开来。我们认为，即便这种说法是正确的，实质上也谈不上佛教在吐蕃的传播。因为当时的人们还不懂得这些佛教典籍为何物，只是作为秘密而重要的东西供奉着，并未发生过任何影响和作用。客观的说，松赞干布建立吐蕃王朝时，佛教才从印度和汉地正式传入了西藏。松赞干布对佛教在西藏地区的初步传播起了如下作用。

松赞干布通过赤尊、文成二王妃把大量的佛经、佛像、法器等从尼泊尔、汉地带到了雪域高原——吐蕃。在两位公主的倡导下，有一些印度、尼泊尔、汉地的僧人进入西藏传法。这些都为佛教在西藏的传播打下了坚实的基础。此时佛教的主要活动是建立道场和翻译经典。为了使佛教在西藏立住脚，在松赞干布的大力扶持下，尼泊尔赤尊公主修建了大昭寺，汉地文成公主建筑了热摩伽寺(小昭寺)，松赞干布建了迦刹寺等共十二寺于拉萨四周各地。各寺所供的佛像很多，例如释迦、弥勒、观音、度母、佛母、马头金刚、甘露明王等。此外，又建

筑了很多修定的道场。

当时已开始翻译佛教经典，“有印度的阿阇黎‘古萨惹’、婆罗门‘香嘎惹’，尼泊尔的阿阇黎‘西那曼珠’，汉地的阿阇黎‘哈香玛哈德哇泽’(意为大寿和尚)，以及译师‘吐米桑布扎‘及其助手‘达摩阁侠’和‘拉隆多杰’等人翻译了各种经典，并作了审定。”① 译出的经典有：

《宝云经》、《观音六字明》、《门曼德迦法》、《摩诃哥罗法》、《吉祥天女》、《集宝顶经》、《宝箧经》、《观音经续》、《百拜经》、《白莲华经》、《月灯经》，有说亦曾翻译了《十万颂般若经》。②

通过以上这几个渠道，佛教开始在吐蕃传播起来了。但只是在王室宫廷的狭小天地内获得信奉，到墀松德赞时才逐渐推及于民间。

松赞王对传播佛教所起的主要作用是为佛教在西藏的独立发展指出了方向。文化交流史证明，一种外来的异质文化要想在一种新的环境中传播和发展，主要就看它能否与当时当地的政治、经济状况相结合、相适应。松赞干布的机智就在于当佛教的种子一播到高原的土壤中，就为我所用，效法佛教的戒律，结合吐蕃的实际情况制定了吐蕃的法律规范及道德规范。

西藏在吐蕃王朝以前没有系统的法律制度，对臣民的善恶行为没有完整的赏罚标准。松赞干布建立了统一的吐蕃王朝以后，深感以法治国的重要性。据《松赞干布遗训》载：“如无法

---

① 布顿仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，北京民族出版社1986年版，第170页。

② 法尊：《西藏前弘期佛教》，载《中国佛教》(一)，知识出版社1980年版，第134页。

律，则罪恶峰起，我之子孙及尚论等人将沦于苦难，故当制法”，① 便命令吐米桑布扎制定法律，“吐米等率领一百大臣居中理事，尊王之命，仿照(佛教)十善法的意义在吉雪学玛地方制立吐蕃法律二十部”②。即：

1．杀人者偿命，斗争者罚金；
2．偷盗者除追还原物外，加罚8倍；
3．奸淫者断肢，并流放异地；
4．谎言者割舌或发誓；
5．要虔信佛、法、僧三宝；
6．要孝顺父母，报父母恩；
7．要敬尊高德，不与贤俊善良人及贵族斗争；
8．敦睦亲族，敬事长上；
9．要帮助邻居；
10．要出言忠信；
11．要作事谨慎，未受委托，不应干涉；
12．要行笃厚，信因果，忍耐痛苦，顺应不幸；
13．要钱财知足，使用食物与货物务期适当；
14．要如约还债；
15．要酬德报恩；
16．要斗称公平，不用伪度量衡；
17．要不生嫉妒，与众和谐；
18．要不听妇言，自有主张；
19．要审慎言语，说话温雅，讲究技巧；
20．要处世正直，是非难判断时，对神发誓。③

① 《松赞干布遗训》，转引自黄颢译注《贤者喜宴》注13，载《西藏民族学院学报》1981年第1期。
② 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社1985年版，第61页。
③ 黄奋生：《藏族史略》，北京民族出版社1985年版，第71页—72页。

在这二十条法律条文中，前四条是根据佛教的五戒制定的法律行为规范，叫作“戒恶”，后六条也是根据佛教十善的精神制定的，作为人民遵守的道德行为规范，叫作“劝善”。

把佛教“五戒”、“十善”作为立法依据和道德标准，根据吐蕃社会的实际情况制定的这些法律规范和道德规范，在吐蕃广大臣民中起到了“对善者予以奖励，对恶人加以惩处，对豪强大族用法律压抑，对贫弱者设法扶助”①的良好作用，更重要的是从此在藏民族的心理中树起了一种“出世”、“解脱”的理想境界，并且形成了一种为之而奋斗的行为准则，即慈悲、行善、知足、正义、宽容、自谦、诚实、和谐、义务、贡献等，这种外在的规范在漫长的历史进程中，逐渐变成了藏民族内在的文化心理特质。为什么会产生如此效果呢？这是因为以松赞干布为首的吐蕃王臣们把印度佛教的某些戒律藏族化了，对这种藏族化，我们不能理解为对传统佛教文化的扭曲，而是藏族人根据当时政治、经济和社会制度的需要，对异域文化的一种蒸馏，而这样的蒸馏是两种文化交融汇合必不可少的过程，只有这样的过程，异质文化才能进入自己的文化圈而发挥作用。

第三节　外来佛教与传统苯教之间的冲突

印度佛教在墀德祖赞以后的广泛传播，引起了西藏传统思想文化苯教与外来思想文化佛教的矛盾和冲突。正是这种矛盾冲突，推进了藏族思想文化的发展。

---

① 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社，1980年版61页。

一、在一场佛苯斗争的背后

印度佛教传入吐蕃时，传统思想苯教就对其怀有敌意，有时也产生一些小小的对抗，如当大小昭寺"建造到108座神殿时，夜晚即被神鬼彻底摧毁①"。这些民间传说虽近于梦幻，在一定程度上确也反映了佛教和苯教的早期对抗。然这个时期佛苯之间尚未掀起比较大的干戈。待到二教之间接触稍深后，实质性的不同逐渐发现，冲突便随之而起了。

佛教和苯教的实质性斗争是在墀德祖赞王死后开始的。墀德王去世时墀松德赞王年幼，握有实权、左右朝政的大臣玛祥仲巴杰等大贵族势力制造种种借口来反佛崇苯。仲巴杰说："王之短寿乃系推行佛法之故，遂不吉祥。所谓后世可获转生，此乃妄语。消除此时之灾，当以苯教行之。"②并采取了一系列灭佛措施：

1. "将崇佛大臣朗与贝二人定罪，发往吐蕃黑暗（之地）。"③

2. "将小昭寺之金释迦牟尼像……埋在沙沟之中。"④

3. "一位担任香灯师的汉地老和尚，也被驱回汉地"。⑤

4. "卡查神殿被彻底推翻。(查玛)珍桑神殿被毁，其间之钟被送到秦浦之岩石处"。⑥

5. "将逻些毕哈尔神殿处当做作坊，屠宰牲畜之后，即将牲畜之皮盖于泥塑神像之上，神像手中托着牲畜内脏及羊的腔体"。

不仅如此，他们还决定，今后有"谁推行佛法，便收其孤

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1981年，第2期。
② 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1981年，第4期。
③④⑤⑥ 同上。

身流放边地。并制定了不准推行佛教之小法律。"①

总之，当时吐蕃社会处在老王已死、幼主无权、苯教盛行、贵族当政、王室受压、佛教被禁的状态，桑希等人到汉地学佛取经回藏后，因迫于这种形势，不得不"将各种汉地（带来的）佛典埋藏于秦浦的荒山缝隙之中"②，把请来的汉僧又送回了汉地。

墀松德赞成年亲政后，读到先前诸文书，便知道前代诸王笃信佛教，曾大力弘扬佛法，于是引起了对佛教的信仰，并与桑希、贾桑梅果等众臣讨论复兴佛法的事宜，至此桑希认为弘法时机已到，遂"将藏在秦浦岩中的佛典取回"③，上呈藏王墀松德赞，并首先给藏王"诵读了《十善经》。对此，赞普生起信仰之心，领悟了善行。继之，又诵读了《能断金刚般若波罗密多经》，于是（赞普）又领会了正确见解，从而生起大信心。复诵《佛说稻秆经》，（赞普）因之了解了双修，由是笃信佛法。又有的说：（桑希）先在赞普面前极精炼地讲述了十善和五蕴，随后又传布了《佛说稻秆经》。因此，（赞普）乃从一切佛法之因缘中生起信仰之心念，"④进一步了解了佛教的具体内容，认识到了弘扬佛法的重要性，说："此如是之完好的佛法，在我之时获得。当酬谢天地菩萨等一切神佛。"⑤并颁布敕喻道："我先祖行佛，而玛祥毁之，此事甚恶，由于舅氏尼雅桑又言，遂乃复迎汉地之神像，我等仍宜奉行佛法。"⑥并采取了一系列兴佛措施：

1．派人到长安取佛经、请汉僧。

2．颁布奉行佛法的诏令。

3．将先前被苯教徒驱除的释迦牟尼佛像从芒宇地方请回

---

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1981年第4期。
②③④⑤⑥ 同上。

了拉萨，仍供在大昭寺正殿中。

4．命令桑希等把他“所迎来的全部汉地佛法，藏域的诸佛典等，与汉人梅果、印度阿年达及精通汉语者加以翻译，此三人在海波山的鸟穴内将佛典译成藏语。”①

5．与崇佛大臣一起定计剪除了反对佛教的大臣玛祥·仲巴杰等人。

6．派人到尼泊尔迎请著名佛学大师静命。

从墀松德赞的这些行动中即可看到，他在消除了统治集团内部以玛祥为代表的反佛势力之后，便在信佛大臣的支持下积极寻求佛教，欲图以此作为吐蕃赞普巩固政权的新式精神武器。

二、一次决定佛苯命运的辩论

佛教与苯教之间第二次斗争是在静命论师到藏后开始的。

通过第一次佛苯斗争，虽然佛教方面取得了决定性的胜利，但吐蕃传统思想——苯教并没有因此而偃旗息鼓、解甲弃盔，而是厉兵秣马，积蓄力量，寻找一切机会向佛教反扑。静命论师到藏后，“在隆促宫中，由阿年达任翻译，（向墀松德赞等人）讲述‘十善业’、‘十八界’及‘十二因缘’等法门”②。恰值此时，吐蕃地区发生了多种灾害，诸如“水卷旁塘宫堡，雷击红山、人疫畜病以及天灾。因此全体属民心生反感。”③这些便成了那些不信佛教的传统势力反佛教的把柄，有些说，这些灾

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民院学院学报》1981年第4期。

② 同上。

③ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1982年第1期。

祸都“因赞普推崇佛教所致[①]”，有些说“是作佛法所得的恶报”[②]，有些说都是因佛教的教义“触怒了藏地的邪恶鬼神”[③]所引起的，要赞普下令让印僧返回尼泊尔。在这咄咄逼人的挑战面前，墀松德赞王不得不让静命返回尼泊尔。对佛教的这种指责完全是荒谬无稽之谈，天灾是由自然现象引起的，让佛教承担这种责任，未免有点太冤枉了。

静命在吐蕃的传教受挫，并没有动摇藏王墀松德赞坚持和发展佛教的决心。他又派人去邬仗那(今克什米尔)迎请密咒大师莲花生前来“调伏魔障，显扬佛教”。莲花生一到吐蕃即用佛教密宗中那套类似于苯教巫术的咒法，将苯教的许多自然神灵接纳到佛教密宗中，宣布为佛教的护法神，例如莲花生在进藏途中遇到“念青唐拉(神山)以其巨大神变之身挡住去路，于是(莲花生)阿阇黎即以手仗压之，随使念青唐拉变成为干闼婆文殊菩萨[④]”，说的就是这种情况。另外，莲花生还尽量利用仿效苯教驱鬼摄魔、祭祀神灵的那套宗教仪式，并把它吸收到佛教密宗的巫术中，例如莲花生进藏沿途“施于鬼神的朵玛(祭鬼之食品)”[⑤]及所举行的火祭仪式都来自苯教的祭祀仪式。更为有趣的是，在莲花生的倡导下修建的桑耶寺，“寺内的菩萨像，系仿照藏人的形象塑造的。”[⑥]

静命和莲花生两个外地人在吐蕃传法，一个遭到了失败，一个取得了胜利，这是什么原因呢？

---

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1982年第1期。
② 布顿仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，北京民族出版社1986年版第173页。
③ 同上。
④ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1982年第1期。
⑤ 同上。
⑥ 布顿仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，北京民族出版社1986年版，第174页。

这是因为莲花生为了确保佛教能在异域的土壤中扎下根来，一踏上西藏的土地，就根据西藏政治、思想的实际状况，有针对性地阐发了佛教思想，即把藏族人熟悉的神祇、仪式、赞普的形象等纳入了佛教中，将这种改变了形态的佛教传播到西藏，以便适应藏族人的心理、习俗，促使更多的藏族人熟悉佛教，了解佛教。这样藏人即能用对待苯教的眼光来看待佛教，以便消除对佛教的陌生感，为佛教在吐蕃地区的传播扫清了障碍，也为后来佛教在西藏的发展找到了一种途径。但佛苯之间的斗争并没有绝迹，当建桑耶寺时，苯教徒及其崇苯官员抗议说："勿行佛教，当行苯教"，[①]而代表佛教一方的寂护就说："一国之内若行两种宗教，此情极恶。我等当辩论，如你获胜，我便离去随即发展苯教，假若佛教获胜，则应废弃苯教，而弘扬佛教"[②]。于是一场佛苯之间的辩论在藏王墀松德赞的支持下开始了。佛教一方为祥尼雅桑等四人，任命寂护为该方的辩论主持者；苯教一方由达热鲁贡等四人为代表。藏史记载，在辩论中"苯教起源恶劣而且（辩论）理由微小无力。但是佛教起源高尚（辩论）之理由深广有力，论诤出色，智慧敏锐，不可战胜。"[③]这样，佛教以自己理论的深奥，衬托苯教思想的粗浅，辩论以佛教的胜利而告终。赞普亲自宣布大力弘扬佛法，苯教无理，应废弃，并决定：

1．以后"不得施行苯教。"[④]

2．"不准为死者宰杀牛马及牲灵，不得放置肉类。"[⑤]

3．"凡为诸王消祸禳灾，如果对妖魔想举行苯教法事，除蔡米及香雄两处外，他处不得做此法事[⑥]。"

---

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1982年第2期。

②③④⑤⑥ 同上。

接着又把"苯教书籍悉数投于河内，余者最后均以黑塔压之。"①

这是佛苯之间的第二次交锋。在佛苯第一次交锋中墀松德赞以强制手段剪除了崇苯反佛的权贵，例如仲巴杰被坑埋，达札路恭被流放，为藏王墀松德赞建树佛教打开了方便之门。这次则以辩论方式从理论上战胜了苯教势力，进一步巩固了佛教在西藏的地位。

此后在莲花生大师的主持下，兴建了桑耶寺作为根本的道场，这是西藏佛教第一座有出家僧人住寺修行的寺院，先度七比丘随后贵族和三百余人出家为僧，并"由菩提萨埵作他们出家的亲教师②"这便是佛教在西藏建立自己的僧伽组织的开始。在这个时期，墀松德赞集中了印藏译师，"翻译了许多佛典③。"为了避免译经重复，把译出的经论编定三个目录，即《庞塘目录》、《秦浦目录》、《登迦目录》。前两种已经佚失，后一种即包括六、七百种译出的经典。为了适应翻译人员的工作需要，还编纂了《翻译名义大集》这样一部梵藏对照字汇的工作手册。又"迎请持密大师大摩根底、在伏摩密寺中，传授《瑜伽金刚界》等大曼荼罗灌顶，由迦湿弥罗的班智达枳那弥遮，及达那西等师在净戒寺传授戒律，由汉地和尚在不动禅定寺净修禅定；在修祠楚寺中作修词学，在格卓白哈寺里安置财物，在毗卢遮那寺中讲说佛法。完成如此种种事业，使佛法圆满地兴盛起来"④。总之，墀松德赞王"对于整个佛教尽量吸收，不论大小、显密、讲修兼收并容，盛极一时，"⑤后来阿底峡尊者赞颂这一时期说：尔时佛法兴盛，虽印度似亦未有⑥。

---

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1982年，第2期。

② 布顿仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，北京民族出版社1986年版，第175页。

③④ 同上。

⑤⑥ 法尊：《西藏前弘期佛教》，载《中国佛教》(一)，知识出版社1980年版，第138页。

热巴巾王时期是佛教的高度发展时期，他的主要功绩在于为了翻译佛教经典的需要，统一了文字、统一了译名、统一了译例。整理的译典“收录在书目中，因之，三藏教典得以大备。”在译经方面，他规定除根本说一切有部的佛经之外，凡未经指定者均不得翻译，密咒诸经典不得翻译。①

热巴巾还规定，对前代所建的寺院，善加修葺，七户庶民赡养一僧；对侮慢三宝者，刑罚特重，即凡之后置僧人者割舌，恶心指僧人者截指，怒视僧人者剜眼。他还将头巾置于坐垫上，让出家僧人的双脚置于其上②，以示对僧人的尊重。热巴巾采取的这些措施，使佛教在西藏得到进一步发扬，也引起了一部分臣民及传统势力的不满。有人说：“不杀国王不能毁灭教律。”③ 有人说：“即使杀掉国王，王子藏玛及大臣甄卡贝吉云丹二人也爱佛法，教律仍不能破坏。”④ 最后导致了热巴巾遇害、朗达玛灭佛的事件。

三、一回你死我活的交战

佛教与苯教的第三次斗争是在朗达玛上台以后开始的。热巴巾王被杀后，朗达玛继赞普位。他一上台即视佛法为洪水猛兽，异端邪说，竭力打击，从而掀起了第三次灭佛狂澜，其规模比第二次禁佛运动要大得多。这次禁佛的主要措施有以下几点：

---

① 布顿仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，北京民族出版社 1986 年版，第 179 页。

② 法尊：《西藏前弘期佛教》，载《中国佛教》（一），知识出版社 1980 年版，第 140 页。

③ 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社，1985 年版，第 188 页—190 页。

④ 同上。

（1）封闭和拆毁了佛教寺院；如"大昭寺及桑耶等寺的门堵塞，余下之一切小神殿尽毁之"①。（2）焚毁了佛教经典，如"佛典或投之于河，或焚之以火，抑或埋于沙沟内。"②（3）镇压了佛教僧人，如"著名僧人被杀，次等僧人被流放，低级的僧人被驱使为奴"③。吐蕃的佛教势力由此一蹶不振。虽然这次禁佛运动时间不很长，但是对佛教的打击是非常沉重的，达到了"藏地佛教遂全被毁灭"④，佛法几乎不传的程度。

藏史把这个时期称为"灭法期"或"黑暗时代"。这样的一个时代给藏族传统思想——苯教的发展创造了条件。

纵观佛苯斗争发展史，出现了这样的情形：佛苯二者都采取既把对方视为异端邪说，贬得毫不足取，又自觉不自觉，私下或公开地从对方学说中吸取对自己有利的东西来丰富、充实和完善自己，力求使自己成为一个既包含对方又超出对方的庞大的宗教学说体系。这样一来，藏族思想文化的发展就表现为佛苯二大思想潮流之间既相互排斥，又相互吸收，既相互斗争，又相互融合，并且由总体上的互相排斥、斗争，逐渐走向二教双向融合协调的局面，但从整体上来看，苯教更多的吸收了佛教的思想内容。

那么，苯教是如何摄取融合了佛教的基本内容？它吸取和糅合了佛教的一些什么思想？作为二教合一产物的觉苯派，究竟吸取了佛教的哪些思想？这个问题是藏族思想文化史研究中的一个大课题，也是研究佛教藏族化问题的关键所在。于此，

---

① 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社，1985年版，第190页。

②③ 引自黄颢译注《新红史》注166，西藏人民出版社1984年版，第176页。

④ 布顿仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，北京民族出版社1986年版，第180页。

笔者根据所能掌握的藏文资料，作一比较详细的评介。

第四节　佛教化了的苯教：觉苯派

佛苯斗争曾历时200多年，在斗争中，苯教虽然不断地变换斗争策略和手法，但终因其教义不能适应封建阶级的需要，又敌不过佛教而失败了。苯教为了自己的生存和发展，便采取孙悟空钻进铁扇公主肚皮的战术，动手私改、兼采佛教的名相注释、各种经论、见地义理、观修仪轨等融铸于苯教学说中，以此来充实苯教的内容，以争取人民的信仰，反抗吐蕃王室。这样，丰富的佛教哲学思想却为排斥佛教的苯教所大量吸收，成为他们创立新学说的重要思想渊薮。苯教这样做的结果，总是从形式上获得胜利，而在内容上却按佛教的模样重新塑造了自己，使它演变为佛教化了的苯教。这也就是苯教发展的第三个阶段，也是苯教的第三个派别——觉苯，即译述派。总之，苯教，如果不注入佛教文化的新鲜血液，它将不会有后来的那种面貌。这也就说明了像印度佛教这样有着自己完整系统的文化与另一系统的吐蕃文化之间，不仅有对抗的关系，而且还有互补的关系。这种互补或融合，表现了佛教和苯教的内在的调适机能。

一、把佛教的名相和经典改变为苯教的名相和经典

佛教传入西藏带来了大量的佛教经典，而苯教当时尚无经书或者说经典贫乏。这样苯教就比佛教低人一等，不能与之争雄抗衡，为了与佛教争高下，就大量仿照佛经编造起苯教经典

来了，主要是翻译一些佛经，里面加进自己的私货。这样改头换面，杂乱地撮拾两家学说之后，苯教就算是有了自己的经典。

据藏文史料记载，苯教篡改佛教经典经过三个发展时期，到8世纪中叶朗达玛灭佛以后就达到了高潮。“早期的觉苯，传说有绿裙班智达者将邪法埋藏地下，后又自行掘出，杂入苯法而成此派的。中期觉苯，当墀松德赞王时，曾下令苯徒改信佛教，有一人名为杰卫绛曲（佛菩提），王遣其从仁钦乔学佛法。他不愿学，但又怕受到藏王的罚责，因此心怀恼恨，遂勾结苯徒，将一些佛典改译成为苯书。此事被墀松王知道了，王权传敕说：若有擅改佛经为苯书者杀无赦。当时因为此事，被诛者甚众。苯徒大为惊惧，乃将未译完的书秘密藏在山岩之间，后将其又从伏藏中掘出，遂名为苯教的伏藏法。后期的觉苯者，自从朗达玛灭佛以后。藏娘堆地方有一名为辛古鲁迦，在前藏苯教的圣地达域卓拉，将大量佛经改为苯经。如《广品般若》即《般若十万颂》改为《康勤》，《二万五千颂》即《般若二万五千颂》改为《康穹》，《抉择分》即《瑜伽师地论》的《抉择分》改为《苯经》，《五部大陀罗尼》改为《白黑等龙经》。别立各种不同的名相及诠释，标其异于佛教。将这些经书埋藏在错昂哲邬穹之岩山下，后来又由他假作掘发伏藏的样子，将其掘出。辛古之后又有穷波苯徒等，亦改窜了不少佛经，这个早初中后期的翻译苯名为巧噶亦名为果苯。”① 更有甚者，苯教还创造了自己的经文集——《甘珠尔》和《丹珠尔》，并且假设这是从外文译来的。

苯教还篡改了佛教名相概念，别创名称，标其异于佛教。土观说：在很多苯教书中，“亦有无常、业果、慈悲菩提心、六波罗密等散碎的知识，亦建立五道、十地、三身等的理论。至于

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第194页—195页。

若灌顶、生圆二次第、住律仪三昧耶戒、开光、火施、修供坛城、超度亡灵道场等类似佛教作法的代替法事和补充事项也甚多，它的说法形式上有同于佛法之处亦有不同之处，如佛法说正觉，它则名为耶辛代瓦，法身名为苯古，般若佛母名为萨智耶桑，报身名为贡杜桑布，化身名为斯巴桑布，阿罗汉名为辛赛，菩提萨埵名为雍仲萨埵，上师名为本色，空性名为阿麦呢，十地名为无垢晶地及放光持明云蕴地，转成手印地等，所立之名词，随意杜撰者甚多。"①把佛教的六字真言："唵嘛呢叭咪吽"篡改为"唵、玛迪、牟也、萨勒、都"。这样，苯教就拥有了一套完整的系统的经典和名相概念。

二、把佛教的见地义理改变为苯教的见地义理

（一）苯教吸收了佛教的本体论思想

如果说改造能手苯教徒们在引进佛教经典、名相时还有一点改头换面、标新立异的话，那么在吸收佛教教义方面则几乎是直接搬运，毫无掩饰了。

1. 苯教吸收了佛教关于业感缘起的思想。苯教著作《嘉言库》中说："诸情器世间的世界由谁创造？自在天等任何作者谁亦没造，经中说：诸情器世间的世界从总顺业中所成就，如此之，由随眠或烦恼等之业中成就，此如同毛织品之因即是毛，轮回之因由五毒所致。"②又说："一切皆由三界毒所生，彼亦诸业于

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第196页。

② 扎西坚赞：《嘉言库》，青海省黄南藏族自治州民族师范学校手抄本第6页。笔者赘言：著名藏族苯教学者扎西坚赞（1859—1935）著《嘉言库》，又名《西藏苯教源流》，成书于1922年。虽然成书的年代较近，但是披露了很多鲜为人知的苯教史料，对苯教大圆满的论述尤为详细、精彩，可谓是一部公诸于世的第一手的苯教徒论苯教的佳作。1986年，北京民族出版社出版了

百劫中亦不损耗故，如是显现的一切法皆由业或顺因缘的缘起中生起。”①

“二谛论中说：如是显现之一切法，皆由因缘之力所生②。”由此可见，这里，苯教已经摈弃了关于自在天等创造世界的神创说，用佛教中最早出现的“业感缘起论”来说明世界之始，万物之本、人类之源和人生之苦等现象的。

2．吸收了佛教关于色尘极微是组成万物之最小成分的思想。《嘉言库》中说：“器世间之因差别分二（我们只引第一部分），论辩之教理中诸宗之论辩者说：于形成劫时，器世间之因即是色尘极微及日隙之尘，此极微可分为四十九分，其中之一分便是极微尘，慎观察，其体由离碎裂不可再分之若干碎片聚集而成。经曰：器世间由极微尘形成。”③

这是说，世界是由不可分割、不可破坏的极微尘埃组成。这一观点是直接接受了佛教哲学中极微说的传统，为苯教哲学思想增加了新的内容。

3．在神变说基础上吸收了佛教万法唯心的思想。《嘉言库》中说：“从洁白的天界中掀起大风而摇动精液，这些都是从神变的力中生起，《论释》中说，许情器世间由转动着光轮之宁作赤卡口之神变中形成，这些是否与外道所说的由自在天创造世

藏文原本。令人遗憾和不解的是本书中关于苯教九乘及大圆满的极为精彩和精华的部分，已化为乌有，不翼而飞了。不知是因为出版者所见的此书中没有这部分内容？还是由于某种宗教上的考虑将它给删去了。值得庆幸的是青海省黄南州民族师范学校的老师在京学习期间将珍藏多年关于此书的手抄本无私地借给了我，使我较能从容地看完了这部珍贵的史料，并作了一些摘录和翻译工作，对此我表示衷心的感谢。以下所用资料均得之此书，并由笔者译出。

① 扎西坚赞：《嘉言库》，青海省黄南藏族自治州民族师范学校藏手抄本第7页。

②③ 同上。

界的说法毫无区别？外道承认常一自在天造众生。赤卡则不承认常，所以二者不相应。叶先巴承认一切所显现的对象唯由心之自性中生起并显现为影像。"①

这一说法又与以上两点不同，这里是以"神创说"为主也带有佛教思想的痕迹，首先认为：无生命的物质、有生命的众生等都是由宁作赤卡的"神变力"创造的，他们尽管认为这个观点与外道的自在天创造世界的说法有区别，但它仍然没有超出唯心主义"神创说"的圈子。其次，他们认为，外界一切现象，都是心境中所现起的影相。从这一点看它又有佛教瑜伽行派"万法唯心"思想的烙印。

4．吸收了佛教《俱舍论》中关于世界形成的理论。卡梅先生说：苯教著作《嘉言库》中有关世界起源的不同观点均出自《俱舍论》。② 请看二者比较：

苯　教	佛教《俱舍论》
过了前劫之二十空劫后，四面八方起风，堆积一起之风之自性轻而坚固，支撑地面形成十字形法界，其上之天空中搅起金云之精华，长时间降下如巨人之大腿般的雨故，成为外之大海，由此，掀起与各个山洲之形状相顺之风。尘物积堆于岸边由此形成须弥山，形成中为七山，后为四洲，彼之后为八小洲等，彼之一切山洲平等浸入水中八	最先，此外器世间，其体虚空，无有边际。嗣乃於中，十方风起，互相鼓荡，为风十字，更成风轮，其色青灰，其质坚硬，其深六千亿由旬，其广则无可计数。风轮之上，有水积聚，成为大海，其深百十二万由旬，其广百二十万三千四百五十由旬。大海之上，有黄金构成之地，平坦如掌，其广三十四万由旬，中央有各种宝物构成之山王须

① 扎西坚赞：《嘉言库》，青海省黄南藏族自治州民族师范学校藏手抄本第7叶。

② 卡梅·桑丹：《苯教史·导论》，载《国外藏学研究选译》，甘肃民族出版社1983年版，第72页。

万有旬，山王向上亦如此增长，是故，三静虑与下相接壤，以前坏灭之器世间由下向上形成，天神释书中说：由观待东胜升洲之理，左为果让洲，右为果吞洲二，如此说之，其他洲亦如是形成。……由此形成北洲，西洲，东洲，南洲，共四洲。①

弥山，如水磨轴心，乃天然生成者，其构成之质，东为白银，南为琉璃，西为硃石，北为黄金。此须弥山，下有八万由旬浸入海中，上有八万由旬高出海面，四面有七金山围绕持双山四万由旬，持轴山二万由旬，担木山一万由旬，善见山五千由旬，马耳山二千五百由旬，象鼻山一千二百五十由旬，持边山六百二十五由旬。诸山中间，有七戏海。

须弥山上间隙处，有阿修罗城，须弥山顶有三十三天宫殿，中央有最胜宫，乃帝释宫殿，为各种实物筑成者，自山顶更上八万由旬处，有夜摩天宫殿。更上十六万由旬处，有兜率天宫殿，更上六十四万由旬处，有他化自在天宫殿。他化自在天以下至三十三天皆欲界天。他化自在天以上，则为色界、无色界，无色界一切天之宫殿，如梵塔之尸界而上然。此诸天之高低、由旬、寿命、身形、受用等量，皆明载俱舍论中。②

据这二段引文来分析，佛苯之世界生成论有很多相同之处：

首先，他们都认为，世界是从虚空中产生出来的，然后才

① 扎西坚赞：《嘉言库》，青海省黄南藏族自治州民族师范学校藏手抄本第8叶。

② 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社1985年版，第3—4页。以上译文亦参阅王沂暖先生译本。

生起大风，由于风力的作用，形成了一个十字形的法界，这个十字形的法界，便是世界的最初雏形。

其次，他们都认为，十字形法界之上又形成了一种轮，轮之上有雨水聚集，又形成大海，这就形成了世界的第二个大层次。

再次，他们都认为，大海之后又形成了许多山，从而形成了中间一山和周围七山，四大洲、四小洲。

二者也有一些不同之处：

首先《俱舍论》中对十字形的宇宙的颜色、性质、深度、广度等作了具体描绘，而苯教《嘉言库》中则只字未提。其次，《俱舍论》中对各个山、洲及其构成成分、形状、广度、深度、名字都有详细的记载，而《嘉言库》中亦未提及。

以上这些事实都是苯教吸收、引进佛教著作《俱舍论》的有力证明。

（二）苯教吸收了佛教宁玛派的九乘判教法

1. 苯教九乘和宁玛派九乘的比较

苯教有所谓九乘之说，《土观宗派源流》中说："又以九乘来判定苯教经论。九乘者，卡辛、朗辛、楚辛、斯辛等为四因乘。格尼、阿迦、仗松、耶辛等为四果乘。别有最上一乘合共判为九乘说。"①

佛教宁玛派也有自己的九乘判教法："说九乘时声闻、独觉、菩萨三者为因之乘，事部、行部、瑜伽部三者为外果之乘。大瑜伽、随类瑜伽、最极瑜伽三者为内果之乘。此亦由莽桑（音译）所呈之续部、殊胜智慧之续部、善成就之续部、外禅

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第198页。

定之续部等是事部，明照现觉之续部等行部、金刚界之根本续部五千及支分、金刚顶、初吉祥殊胜之续部等为瑜伽。说若突出嗔者则用父续玛哈瑜伽、突出贪者则用母续阿褥瑜伽，突出痴者则用无二之续自性阿底瑜伽，说此后者比前者要殊胜，此亦心部、界部、教授部三者。”①

如果我们把苯教的“九乘”和宁玛派的“九乘”相比较，可以发现很多共同点和不同点。

不同点：苯教的前四乘属一组，谓卡辛、朗辛、楚辛、斯辛。

第一乘为卡辛。卡辛是占卜的意思，专主以采绒占卜吉凶祸福。《佛雍仲苯之教产生之善说具福颈严论》中说：“卡辛所观境相皆属鬼神乐与不乐，释义为占卜。故谓占卜辛派，此分别为四相。(1) 病痛是吉是凶，由圆光占卜观察，星算有 360 种；(2) 善恶由利见星算测度；(3) 禳除碍魔（意为：

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，今藏北京民族图书馆，第26叶—27叶。

笔者赘言：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》(由拉卜楞寺著名藏族学者阿芒·贡却坚赞活佛所著，此书木刻版，共 65 页)．是一部纯粹评介萨迦、宁玛、噶举诸宗派基本教义的书。藏传佛教诸宗派的著述浩如烟海，洋洋大观，而且内容高深，极难明其底蕴，此书则审经释论，提要钩玄，不但文义明白易懂，并且抉择精确恰当，尤其难得的是将一些著名藏族佛教学者对藏传佛教各宗派的问难、质疑乃至批判也写进去了。读后使我们能从宏观的角度把握藏传佛教各宗派的思想主旨。这样集中论述藏传佛教各宗派教义的书，在藏传佛教中还不多见。这里需要特别提及的是藏族当代著名学者东嘎·洛桑赤列教授，在 1979—1983 年间他给中央民族学院民语系古藏文研究生及本科生讲授藏传佛教宗派源流时，本人有机会聆听了他的全部课程，并在课余闲暇时向他问难求教。这样通过几年向先生的学习及自学，我对藏传佛教各宗派的基本教义有了一个大概的了解。这也是能写成此拙著的先决条件，1985 年东嘎·洛桑赤列老师调回故里之际，我向他提出能否推荐一部纯碎讲述藏传佛教诸宗派教义书的要求，他即推荐了《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》这部书，满足了我的要求。在这里我向东嘎·洛桑赤列老师表示由衷的感谢。

迴退灾难的密法）；（4）赎命法21000种①。卡辛有360种禳祓法，84000观察法”。②

这一乘里包括了苯教所有的关于占卜的资料，苯教认为，掌握了它，就可以准确地趋吉避凶，解决疑难，预知未来。“预知未来”，是一种类似于骨卜的占卜术，其方法是把羊肩胛置于火中，他们相信从骨的裂纹上能预知未来。

第二乘为朗辛，即现象辛派，是专主祭祀祈祷。《佛雍仲苯之教产生之善说具福颈严论》说，“降伏一切现象世界的‘辛’谓现象辛派，敬神祭鬼，使一切现象世界获得平安，故名为现象辛派。总类为九，分别类无数。例如，贫穷欲得财富者，当行世间舞（赛）之法，弱者欲达强者，风马高扬除障碍。”③“朗辛有4种歌赞法。8祈祷法，42种酬神法”④。这些教法尤其同古老的民间宗教中的牲祭仪式有关。该乘的巫师有一个用杜松木制成的鼓，传说巫师能骑在鼓上像西伯利亚的萨满一样飞行天空。

第三乘为楚辛，即灵异辛派，是神变的意思。它是专讲作法弄鬼，呼风唤雨，施放咒术，咒害仇敌等的法术。在举行驱邪仪式期间，巫师穿虎皮袍，戴虎皮帽并向神灵献祭虎肉。《具福颈严论》中说：“楚辛为承事本尊，制服恶敌，身心安宁，依13种神变之力示意。祈求戒除身敌，获得心果。”⑤（1）“亲近

① 巴措：《佛雍仲苯之教产生之善说具福颈严论》，丹增曲扎编，1983年铅印本，第293页。

② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第198页。

③⑤ 巴措：《佛雍仲苯之教产生之善说具福颈严论》，丹增曲扎编，1983年铅印本，第295页。

④ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第198页。

(珍爱老师、父母、朋友)；(2) 修(圣地、物、处所、定、手印、词语、善业等)；(3) 咒术(身体举止，持角为七姿态；语以念咒，语行神变)。"①

第四乘为斯辛，即世间辛派，该派巫师能为人除障灭灾，保护人的灵魂，并为死者招魂，是执行妖术仪式的。《土观宗派源流》一书中说：该派教人有"360种超荐亡灵法，4种丧葬法、81种驱邪法。"②最后一项专门对付所谓"瑟鬼"的仪式。人们认为瑟鬼是一种吸血鬼，它喜欢从地下钻出来，特别是在墓地附近。《具福颈严论》中说："人寿终时魂、意、心三者被慈悲所控，身心集合，置于安广之墓冢，释义为集灭世间之苦，故名谓世间辛派。死之方式81种，葬之方法360种。"③

以上四乘为一组，苯教把这四乘法称为"四因乘"，因是指在位即凡夫位时的苯教法门。

宁玛派的前三乘属一组，谓声闻、独觉、菩萨三乘。

第一乘为声闻乘——信受别解脱戒七中随一，护持不舍为门；虽达五蕴所摄诸法人无我性，但于二种无方分细微法我许是实有为见，九法修止，四谛十六行相修观为修；安住十二头陀功德为行；预流、一还、不还、罗汉四各分为向果二，所有八位为果④。

第二乘为独觉乘——其门，与声闻同；其见，既达人无我性，复达二取中之所取无性，故名通达无我一个又半；其修，主要灭观顺次十二因缘，次第修习逆次十二空；其行，与声闻

---

① 巴措：《佛雍仲苯之教产生之善说具福颈严论》，丹增曲扎编，1983年铅印本，第308页。
② 同上，第331页。
③ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第198页。
④ 张怡荪：《藏汉大辞典》(上册)，北京民族出版社1985年版，第934页。

同；其果，利根证麟角喻，钝根证鹦鹉喻。①

第三乘为菩萨乘——其门：受持愿行入行两种律仪，其见：通达两种无我；其修：修习三十七菩提分法；其行：躬行四摄六度；其果：暂证十地，究竟证得普光佛地。②

通过以上比较即可看到，苯教的"四因乘"和宁玛派的前三乘的内容是根本不同的。苯教的"四因乘"中包括了藏族古老原始的崇拜、仪轨等民间宗教的教法和实践，这就是说"四因乘"是占卜、祭祀、送鬼、咒敌、驱邪、送葬等保护人的仪式和观察星象的巫术。这些都是苯教处理世间事物的法门。苯教所有的巫术都包括在这"四因乘"里。正如藏籍中说的它是"以四因苯来断能所妄执的四分③"。

宁玛派"前三乘"是属于显教经论，认为这是化身释迦牟尼佛讲的，称为共三乘。意思是说无论显宗、密宗都要学，是它们共有的内容。有趣的是苯教把前四乘称为"四因乘"，宁玛派把前三乘叫作"因之乘"，说："九乘次第之声闻、独觉、菩萨三者为因之乘。"④ 这只是苯教袭用了佛教宁玛派九乘的一些形式，因而在表面上出现了一些相似之处，然从内容上看，苯教的"四因乘"和宁玛派的"因之乘"则是南辕北辙、迥然异趣也。

共同点：苯教的后五乘是它的教法和密乘，是出世间的法门。

第五乘为格尼，格尼意为在家修行。《具福颈严论》中说："格尼以信、进精、智慧三次第，从先因而生后果。(1) 神：雍仲神变王、敬如意宝而修；(2) 见：通达补特伽罗无我，通

① 张怡荪：《藏汉大辞典》(下册)，第2645页。

② 同上，(中册)，第1874页。

③ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第　页。

④ 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第26叶。

达境有我，与声闻乘相顺；(3) 修：与声闻乘相顺故，属小乘；(4) 行：转经、念诵、烧祠、风轮、建塔等。”①

第六乘为仗松，仗松意为大仙，《具福颈严论》中说：“大仙之身垢由力所修，唯身修成，则心之习气即灭。(1) 见：‘盘叶’所执通达二无我；(2) 观修：性相者与声闻、独觉相顺；‘盘叶’所执如菩提心无戏论，此二之菩提心生起自他二事，实践无上菩提；(3) 身——净行，语——敬颂，心——从四无量之门中行；(4) 誓词：戒律250种；(5) 果：盘叶相即。”②

第七乘为阿迦，意为纯善地，《具福颈严论》中说：“纯善天界及智慧秘密处生起殊胜之菩提心要，亲见器世间之神及女神。(1) 神：赤波殊胜王；(2) 见：一切现有世界之诸神，通达一切诸法无自性之义；(3) 观修：从本以来知外境，所证悟之智慧界存在于神及女神中，所修见自身之神之轮廓如物体显现于镜中；(4) 行：身性手印、妙音、语念诵、意散聚之门中行；(5) 誓词：保护生起次第、圆满次第、大圆满及大平等之誓词；(6) 果：得自性任运、报身、大圆满身。”③

第八乘为耶辛，耶辛意为至圣，《具福颈严论》中说：“《根本相续》一书中说：由外境生起正理之智慧，定之支分无色识，智慧无生灭，故云智慧。”(1) 神：慈悲变化神；(2) 见：空界及智慧无二自通达，如虚空升起太阳；(3) 修：由定及后得智双运而修；(4) 行：诸三门能行，赖于定及后得智，作舍及道；(5) 誓词：手印不离于身，经之枢要不离于语，如水常流，定不离意，普贤不离于神，普贤之神变明，不成为威慑，

---

① 巴措：《佛雍仲苯之教产生之善说具福颈严论》，丹增曲扎编，1983年铅印本，第330页。

② 巴措：《佛雍仲苯之教产生之善说具福颈严论》，丹增曲扎编，1983年铅印本，第383页。

③ 同上。

内外中三者平，所显现之界无法灭，性空安住于任运，知内外境而不散之殊胜菩提心，无缘宗中不起之一切即真如；(6) 果：一生即可得究竟果。”①

第九乘为最上一乘，指超出轮回，证苯古身，实现最高成就。《具福颈严论》中说：“大圆满即生死涅槃于苯身中圆满，故谓圆满、有边圆满、无边圆满、一圆满、二圆满、一切圆满。(1) 见：任何亦不作破立之苯性于境之相中无损害；(2) 誓词：唯自性住，任何亦非遮任运，保护誓词的认识不堕入边见，唯自觉保护誓词而住，不趋于内心不护，护外表之边见；(3) 修：苯性不能造作，即如心性不能造作，他处寻不着，保自状，不观察得受及暖相成就方便，无寻自任运，彼亦如檀香树之果，一切功德生起圆满于自身之感受谓成就方便；(4) 行：大慈悲心无偏爱，无处不遍及，任何亦无取舍，此事即普贤之行为；(5) 果：无别雍仲精华之地，处于一切地之顶峰。”②

以上五乘为果乘，果就是证圣果。

《土观宗派源流》中说：“格尼有《情器起现圆成经》等。仗松有四亿部。阿迦有各种续部经传。耶辛有四部心传。最上乘有五部要门等。说以四因苯来断能所妄执的四分。以格尼、仗松二乘来净烦恼障。以阿迦、耶辛二乘净所知障。以最上一乘则根本断绝俱生。又四因苯由多劫修习，得解行等四地，格尼仗松经三僧祇劫，历一切道，而得解脱，阿迦耶辛隔世解脱。最上一乘，即生便能成就苯身云云。”③

---

① 巴措：《佛雍仲苯之教产生之善说具福颈严论》，丹增曲扎编 1983 年铅印本，第 384 页。

② 巴措：《佛雍仲苯之教产生之善说具福颈严论》，丹增曲扎编 1983 年铅印本，第 386 页。

③ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 198 页。

从以上事实中我们即可看到，苯教的“五果乘”是具有理论体系的高级的宗教形态。它是讲如何超脱轮回之苦的得救方便，即出世间法。例如讲每一乘对治烦恼的范围以及解脱、成佛、成就苯身的时间等。格尼、仗松的方法讲的就一个人必须经历千万劫才能解脱，这和大乘佛教的菩萨乘很相似。阿迦和耶辛中，阿迦在苯教中是最神圣的，讲如何以转世达到解脱的目的，这部分包括了佛教的密宗和苯教的秘密部分，相当于佛教的金刚乘。最上一乘，即在这一生中就能成就苯身，得到解脱，这相当于佛教中说的即生成佛。

佛教宁玛派后六乘的具体内容是：

第四乘为事部，本乘入门，依水灌顶及冠冕灌顶成熟身心。见：证悟自心为空明离戏论智，明见世俗现分为清净本尊，故名法性净本尊；修：修四真如；行：沐浴清洁等外业为主；果：证得三明持金刚地。①

第五乘为行部，本乘入门，依明智五灌顶成熟身心。见：同瑜伽部；行：同事部；修：由有相四支念诵和无相入、住、出三以修胜义菩提心；果：证得四种姓持金刚地。②

第六乘为瑜伽部，入门，获得五种明智和阿阇梨等六灌顶。见：由证诸法胜义无相加持之力，观诸世俗为金刚界本尊；修：修习五现证、四神变、四手印等方便瑜伽和安住正见之智慧瑜伽；行：沐浴清洁等身外业唯作助伴；果：于五种姓密严刹土证觉成佛。③

第七乘为大瑜伽部；入门，由外十利，内五力，密三甚深等十八种最上灌顶成熟身心。见：论断胜义七财。世俗三重座

① 张怡荪：《藏汉大辞典》（中册），民族出版社 1985 年版，第 1857 页。

② 同上，第 1682 页。

③ 同上，第 1578 页。

位、本尊、坛场、任运自成、自性无别、胜谛无制、法身平等；修：主要修习三定布局，完成本质净、门、熟三。守命四钉以为密封等生起次第，亦修风、精、光明等圆满次策；行：依有戏论、无戏论和极无戏论三种近因而行；果：四种持明所摄五道到达究竟，证得双运金刚持位。①

第八乘为随类瑜伽部，入门，由外灌顶十传承水，内灌顶十一大种水，成办灌顶十三名称水，密灌顶二圆满水等三十六种最胜灌顶成熟身心。见：论断普贤即为三种坛场本性；修：随外境转，住无分别，随文字转，一诵生咒，能力现分即成本尊坛场，由解脱道及方便道上下二门起俱生智；行：由知一切现分及心皆大乐智游戏变化，依无取舍近因而行；果：五道自性之五瑜伽及十地等皆已究竟，证普贤位。②

第九乘为最极瑜伽部，入门，四明智力成熟身心。见：能观超出心法之明智性空为法身，自性光明为报身，大悲普遍为化身等三身自性；修：和合修习本净直指，任运超越而修；行：明现一切现分皆是法性游戏变化，安住无断无取，无所疑望而行；果：四种现分皆趋究竟，自在获有虹身往生最殊胜身，智慧师地，具德普贤果位，永恒不坏童子瓶身③。

佛教宁玛派的后六乘分为内外各三乘，是属于佛教的密宗。"四、五、六属于密教，是报身佛金刚萨埵所说，称为密咒外三乘；七、八、九是法身佛普贤所说，称为无上内三乘。又分密教为外续部和内续部两类，说外续部（即事部、行部、瑜伽部）的事部是释迦牟尼佛说，行部和瑜伽部是毗卢遮那佛说；内无上续是金刚持说。诸部之中最极无上乘，是无始怙主法身

① 张怡荪：《藏汉大辞典》(中册)，民族出版社1985年版，第2053页。

② 同上(下册)，第3121页。

③ 同上，第3118页。

普贤起现顿成圆满报身，为住清净地的菩萨化机，无有方所时分，四时之中，无作任运而宣说。”[①] 这是说，九乘中的四、五、六乘，宁玛派称为“外密乘”或“无上外三乘”，相当于密教的事部、行部、瑜伽部；七、八、九三乘，宁玛派称为“内密乘”或“无上内三乘”，相当于密法中的无上瑜伽部。

从以上比较中即可看到苯教后五乘和宁玛派后六乘讲的都是密宗教义。这是他们的共同点。

2．苯教的大圆满法和宁玛派大圆满法的比较

“大圆满法”是藏传佛教宁玛派的主要教法，这种教义在宁玛派的分类法中被称为无上瑜伽或瑜伽自在部。苯教教义中也可以见到几乎完全类似于宁玛派大圆满法的教义，它在苯教九乘中被划为最高的一级或叫作无上乘。

宁玛派大圆满法的意思即“此法说先前离垢之智，明空赤露，为大圆满。若释其字义，说现有世界，生死涅槃，所包含的一切诸法，悉在此灵明空寂之内，圆满无缺，故名圆满，再无较此更胜的解脱生死方便，故名为大”[②]。 这是说自心本来清净、圆满，具足一切、显现一切，是宇宙万有的本原，在这个“明空觉了”的清净心中既存在着此岸的现实世界，也包含着彼岸的精神世界，所以名为圆满，了知这“明空觉了”的心是解脱生死而进入涅槃世界的最上方便，再没有别的方便能超过这“明空觉了”，所以，名为“大”。只是因为众生不能领悟这个道理，因而处于生死轮回的苦海之中，若能悟此，就能证得涅槃而成佛。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第34页。

② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第39页。

如果说宁玛派的佛教思想对苯教起着重大影响，那么，影响的重点正是在佛性本有上。苯教说："因地自性清净的实相，在佛与众生以前便是光明空寂，'苯'身自性清净，不为习气覆障所染，非是一切，能现一切，从本即住于'苯'的体性，不由所作因而成，不待能作缘而起，是无为任运，本来自有，悟此亦不流于善，不悟亦不入于恶，佛与众生同具，二者原无优劣之分，周遍一切，是因位的实相，从此任运成就生死涅槃，一切诸法安住其中。此性妙用无碍显发，悟之成为智慧，不悟则成为业染。若了达斯义而得证悟，即悟因位本住实相。悟此即相续中自然显现，即此自现，便能现证三身之果德。此实相之体，常明露无覆，不以妄想分别染此明露觉性，它是自然显发妙智。尔时冥然无忆念，豁然无留得，朗然无妄想，凝然无执着，此则名为自然明觉之智慧，若是谛观于此，即名为见。"①这段话是吸收了佛教思想的苯教对世界的总看法，它集中地表达了苯教的唯心主义本体论以及对本体的证悟论。它似乎来自宁玛派的大圆满法。其基本论点是：

第一，在苯教看来，所谓"苯"是宇宙万物的本原，是一切诸法的本体，它是远离尘垢，清净、空寂的，它不需要靠任何因缘关系，从无始以来是存在的，生死涅槃一切诸法都存在于这个清净的"苯性"之中。这与宁玛派说的人的心体、本质是纯洁的、离染污的、现有世界，生死涅槃，一切诸法，悉于此灵明空寂之内的说法不无二致。所不同的是，苯教把"人心的清净性改为苯身清净性"，并说这个清净苯性在佛和众生出现以前就已经存在了，很明显，这只不过是苯教为了贬低佛教，抬高

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第197页。

自己，从而博取高名的一种伎俩而已。

第二，在苯教看来，佛与众生的本原是一样的，二者本无优劣之分，清净心即苯性是周遍于一切事物中的。即人人皆有苯性。苯教力图把苯性（佛性）从彼岸世界拉回到每个人的内心，把它转换为内在的心性论，宣扬佛与众生毫无区别，佛性遍于一切，这一说法和大圆满中说的关于佛性本有即心即佛的思想何其相似乃尔。

第三，在苯教看来苯性是不断显现的，但由于迷悟的不同，所以有佛性与染业之分，悟出了佛性即成佛，悟不出来就脱离不了轮回之苦。这与宁玛派大圆满法中说的若能悟得清净心性就证得涅槃，不悟则流转生死之义同出一辙。

苯教不仅抄袭了宁玛派大圆满法的总体部分，还沿袭了大圆满法各部的具体内容。宁玛派的大圆满法包括“心部”、“界部”、“教授部”三个方面的内容，苯教中的大圆满也分为“心部”、“界部”、“教授部”三部。从它们的体例、用语和思想中可以看出，二者几乎是一致的，但也有一些差异：

大圆满法（苯教）

苯教的心部：

总体：

许一切苯唯自然智外，丝毫不变成他故，从所断之边中解脱出来。

分别：

(1) 种种所现皆唯心之大圆满说

(2) 果之生处即是心之大圆满说

(3) 超越迷误障之大圆满说

(4) 穷尽因根源之大圆满说

(5) 自然智无偏向之大圆满说

(6) 一切现象皆显现为自然智慧之大圆满说

(7) 现象显现为化身庄严之大圆满说

苯教的界部

总体：

一切苯者远离苯性戏论之界，许如自然显现无体性之相及明了之庄严。

分别为四界部：

(1) 白资粮界部大圆满说

(2) 杂色界部获价大圆满说

(3) 黑无边界部大圆满说

(4) 种种无边界部大圆满说

苯教的教授部

总体：

心部及界部合为教授部，许自性本净离心识者之相，自性任运之功能无法阻挡而自然显现故，不观待对治断而自然解脱。

分别：

(1) 言说

(2) 散失

(3) 续部按自教之理说

此三者中续部按自教教理说甚深故，由彼所摄，彼亦分为体总分别二种。

自教之相续之理

总体：

决定无生死涅槃善恶故，离取舍，许苯性性空无有染烦恼及相之处故，说自性大清净平等。

分别：

(1) 说如排除遮盖

(2) 说如剔除出血口之障碍

(3) 说如见悟结合之理

(4) 说所说自然明了之义

(5) 说伺察迷误障

此五说聚合为自明之大圆满，彼亦分为二。

自明之大圆满

初者自性：无自性故，相自净，自性不寂灭故，智慧自现，离三时故，无始终而自解脱。

分别为：

(1) 迷乱从体上破除之教授部

(2) 迷乱从道上驱逐之教授部

(3) 说明点放于自要处，此说明点放于甚深自要处。

自明之大圆满

此之自性：从一切过失中遍解脱，放至究竟甚深处。分别为：(1) 闻续部；(2) 说续部。

此闻续部宝开示秘密句说续部分为外类、内类、秘密类、无上秘密圆满类四种。彼诸内部分别为不可思议之法界，由明库法界等中已说，苯界生灭无为之法界，从体上不区别之普贤佛说，佛之十亿那由他……①

大圆满法（佛教宁玛派）

宁玛派的心部

心部者，谓随见何境，唯是自心，心性现自然智慧，除此自然智慧外，再无余法。

(1) 于心品者，许果由心生
(2) 超越错乱与立正
(3) 因之破绽
(4) 许无偏无私
(5) 说即是心之品
(6) 偏执即是宗派之心品

宁玛派的界部

界部者谓一切法性，不出普贤境界，遮破了除法性境界而外，别有余现。

- 说黑界为无因
  - 行为黑界
  - 大悲黑界
  - 变幻黑界
- 说花界为种种
  - 说有与心部相同
  - 说无与原处相同
  - 说有无与教授部相同
- 说白界为心
  - 大自然显现者之白界
  - 见修无二之白界分二
  - 前者又分大小二种大海之界
  - 日月及珍宝之界即为二种虚空界
- 说无边界为超越因果
  - 离事即外无边
  - 说宗派自然生起内之无边
  - 破除魔障为秘密之无边
  - 解脱精要为真如之无边

---

① 扎西坚赞：《嘉言库》，又名《西藏苯教源流》，青海省黄南民族师范学校刻印本。第132叶—134叶。

宁玛派的教授部：

教授部者谓运用离去取舍，双融无分别智把生死涅槃一切诸法，都汇归于不空不执的法性境中，由此要点，所以用生死涅槃无二分别的灵明智性现证法性境界。

教授部分为：

- 零散
  - 零散分二：辨析安立之道
  - 现证解脱之道
- 传说
  - 言谈散乱遗失之传说
  - 伤人之言无时之传说
- 续部于自己理论中秘藏
  - 说续部为自教之学说
  - 即总归见地密意
  - 穿刺放血破除魔障
  - 遮盖显露①

通过以上表格，可以看到：首先，苯教和佛教宁玛派的"大圆满法"的体例几乎是一样的。例如二者都把"大圆满法"分为"心部"、"界部"、"教授部"，并且都把"心部"分为七条，"界部"分为四条，"教授部"分为三条，所不同的是在苯教的大圆满法中把三个部中的每个部都分为"总体"和"分别"两个部分，在总体中介绍了大圆满法的基本思想，在"分别"中讲述了各自部的具体条目。而在宁玛派的大圆满法中首先解释"大圆满法"这一概念的含义，再直接介绍每个部的条目，没有冠以"总体"、"分别"之类的字眼，然在别的关于宁玛派的资料中则直接介绍了每个部的内容，没有分具体条目。另外，苯教在"教授"部中又分了"自教之相续理"、"自明之大圆满"、"明点降至自要处"三个部分。宁玛派的教授部中则没有这三个部分（在我所接触到的资料中没有见到这种说法）。其次，苯教与佛教宁玛派的大

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》。第27叶。土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版1984年版，第39页—40页。

圆满在其用语和文字上大部分都相同，例如，“大圆满”、“心部”、“界部”、“教授部”等等。每个部的条目中相同处就更多。当然也有不同处，但只是个别情况。再次，从思想内容方面来看，苯教和宁玛派“大圆满法”中的三个部分是一贯的。

两派的“心部”都在讲佛性本有，万法唯心。

苯教的“心部”认为一切苯(苯相当于佛教的“法”)从本性而言皆具自然智(自然智：即是佛性的意思)，它不会变成其他，这与宁玛派的“心部”所讲的心性现起自然智，除此自然智外，再无余法的说法一脉相承。二者所不同的是苯教认为一切“苯”具有自然智，宁玛派认为心性现起自然智，苯教把宁玛派的“心性”、“法性”等改为“苯性”。这是一种关键性的篡改。其次，苯教和佛教宁玛派都认为一切眼之所见、耳之所闻，所有的现象，统统都是从具有佛性的心性中派生出来的。如果按大圆满去修行实践，就能摆脱各种迷误的观念，舍弃一切欲望分别，使任何一种现起的法都会自然而然地显现为智慧之相，即一切显现的东西都是佛性，这便是他们所谓的心是一切法，一切法是心产生的唯心主义的“心”、“法”关系论，除此之外，岂有他哉。

两派的“界部”都在讲一切苯性、佛法、法性是远离戏论的。

苯教看来，一切苯的体性是离戏论的，其无自性空的相是自然升起，其明了之相亦是自然现发的。宁玛派认为：“界部谓一切法，不出普贤法界，除法性境界外，余起皆属破除之列。”这是说因为宇宙万物无始时来是法性、清净，所以一切法超不出法性、清净的范围(普贤法界指清净、性空)。苯教与宁玛派在一些词句上有所不同，内容则几乎一致，都是讲一切法都是本初清净，其本质都是无自性空的。在这里，苯教还是把佛教的“法性”改成了“苯性”。

两派的“教授部”主要是讲苯性、法性是性空明净、永离生死、涅槃、善恶、取舍的。

苯教认为，苯性是性空明净的，是无有烦恼及相等，所以苯性是超越生死、涅槃、善恶、取舍的界限的，宁玛派大圆满的教授部认为，自心实相这个绝对的精神本体是永离取舍、善恶、好坏等规定性的，因此它不能用语言表达，不能靠感觉、经验、理性来把握，只有在无作任运，不空不执的要门诀窍中才能现见法尔境界，成熟解脱证金刚环练身。

其次，苯教认为“苯”的自性本净的相及自性任运的妙德（性空的色相）是无坏灭而自然显现的，是不观待对治断而自然解脱的。

宁玛派大圆满中提出了“体性本净”、“自性任运”、“大悲周遍”三种术语。“这是说本体本自无生，体性空寂，但它的自性，又是不假造作、任运成就、妙相无遮，它的作用又是无所不现，周遍一切染净境界”。总之，苯教和宁玛派在教授部方面的内容也是非常接近的。

苯教和佛教宁玛派是完全不同的两种宗教，但是，他们都不约而同地举起了“大圆满法”的旗子，它们从语言、体例到思想内容都同出一辙，这不是偶然的相合，而恰恰是苯教抄袭佛教宁玛派大圆满的一个证明。

3．九乘和大圆满的理论来源

关于“九乘”及“大圆满”的归属或曰渊源问题，是古今中外聚讼纷纭，悬而未决的问题。归结起来有两点。

其一，“九乘”及“大圆满”源于苯教呢，还是源于佛教宁玛派？关于此问题学术界有截然相反的两种观点。

第一种观点认为：“九乘”和“大圆满”都起源于藏乡本土，它的传承远在佛教入藏以前就已经开始很久了，《香雄年居》和

《香雄年居上师传承记》等苯教文献都记载了这一点。宁玛派是藏传佛教最早形成的一个派别，因为印度佛教传入西藏时遇到本土文化的强烈抗衡，就千方百计地适应和吸收本土文化，宁玛派的大圆满就是这时从苯教吸收和融合的内容之一。在谈到“九乘”时还说：“九乘”也是苯教的理论，其中前四乘是苯教的早期理论，是其在早期发展中各种原始崇拜、原始仪轨的系统总结，后五乘受到了佛教的强烈影响。

第二种观点认为：“九乘”及“大圆满”起源于佛教宁玛派，笔者目前倾向于此种观点，理由是：

首先，苯教就它早初的形态来讲，是一种万物有灵的原始宗教，此时它的主要任务是用一些占卜、巫术、祭祀等宗教礼仪来执行“上祀天神，下镇鬼怪，中兴人宅”的巫师职能，很难构建出“大圆满”、“九乘”等如此精致、艰深的哲学体系。随着事时的变迁，苯教也不断地向人为宗教迈进。尤其是在止贡赞普时期周边一些地区和国家的宗教涌入吐蕃以后，苯教更加紧了向理论化、系统化方向转化的进程。然我们现在还找不到可靠的根据说苯教的“大圆满”和“九乘”就是这个时候形成的，或者说止贡赞普时期由外地的所谓苯教徒传入的。

其次，综观苯教的史论、经典，其中照抄、偷换佛教的名词概念、思想理论的情况俯拾皆是，信手拈来，言之凿凿。到现在为止，似未找到一部没有受到佛教影响的苯教著作，亦未找到没有受到佛教影响的纯粹的苯教“九乘”和“大圆满”。

根据以上两点，笔者认为，在佛苯二家相互接触的过程中，苯教利用了佛教宁玛派的“九乘”判教法。其中前四乘，苯教只是利用了佛教宁玛派前四乘的形式，尔后装进了占卜、巫术、祭祀、崇拜、仪轨等苯教特有的内容；后五乘则从内容到形式，在很大程度上吸收和融合了佛教宁玛派的后五乘。因

此，后五乘的佛教味更浓烈。

其二，如果肯定了“大圆满”是佛教宁玛派的思想，接踵而至的一个问题便是宁玛派的“大圆满”思想又源于何处？这个问题也一直众说不一，莫衷一是。归结起来有两种说法：国外藏族学者卡梅·桑丹先生在他的《苯教历史及教义概述》中讲述了这种观点。第一，他说，在宁玛派看来，大圆满这一教义在8世纪，即在顿渐之争时由西藏高僧比若扎那从印度带到西藏的，因此，宁玛派把它看成是优于其他修习方式的一种教义，是实现佛教终生愿望的最好和最实际的教义①。第二，他说，在正统的佛教徒看来，这种教义并没有什么价值，它只不过是汉地和尚摩诃衍那曾经带到西藏的教义的残余部分，关于这一点，萨迦班智达在《三律仪详析》一书中说，在藏族佛教中还存在着一种中国方式的大圆满（汉地的大圆满法），中国方式的大圆满法指的就是宁玛派的大圆满法，他认为“大圆满这个词没有出现在任何一本有关印度起源的著作中”，因此，大圆满这个教法是毫无根据的。这一点，宁玛派大师隆钦热降巴是承认的。卡梅说：“隆钦热降巴也承认摩诃衍和尚的教义是大圆满的高级形式。”② 王森先生认为：宁玛派的大圆满法，实际上相当于佛教密宗的无上瑜伽乘，而又以其中的教授部的东西为它的中心思想，这个中心思想和内地禅宗的所谓“明心见心，直认本真”等很相似。在这里我们又看到了内地佛教对西藏佛教的影响，这种影响可能是自8世纪的汉僧摩诃衍和尚遗留下来的，也可能是以后进藏汉僧所传播的③。王先生的这一观点即说

① 卡梅·桑丹：《苯教历史及其教义概述》，载《藏学研究译文集》第1集，中央民族学院藏学研究所1983年编。

② 同上。

③ 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1987年版，第50页。

明了大圆满法与佛教密宗思想的联系，又强调了它受到了内地禅宗思想的影响。我认为这是一种符合历史事实的说法。当然确切的说法尚有待于深入研究。

三、把佛教的修行方式吸收为苯教的修行方式

苯教也和其他宗教一样，不但有自己所要达到的理想境界，有阐明这种理想境界的理论，而且还有一套达到这种理想境界的修行方式。

首先苯教对其虚构的最高本体作一番描绘：认为无限美妙的"苯界"是一个纯真无瑕的境地，它不为情欲所扰，空而光亮，虽然空虚无一物，但如有物放光明，识与无识均无碍，非是一切，能现一切。佛与众生毫无区别，善恶优劣，生死涅槃相一致，并均在其中。要达到这一境界，就要通过主体的自我坐禅实践等一系列的修持和证悟，去达到返本归真，与绝对苯体的冥合。总的修法是"其修法者，说心脏珍宝无量宫中，有八瓣脉，其中央有五种精微，精微之中有五智，如彩球缠裹，五智之中，有'苯'身光圈，此光体性本空。不落于常，觉知明了，不落于断，全无可缘虑处。此光妙用有力、声、光明三者，能全无障碍地现于三门、六聚、六境，若不带能观所观而观察它的本性，明明不昧，不即不离，如是而定者，则名为修"。[①]这是说在心灵的宝宫之中心，在中脉的八个花瓣上有五股神秘的元气，其中央有一具有五种智慧之色的球和天体之形状，在其中心是"古苯"，呈一光点状，在其中有苯身之光聚，此光就它的本体来说是空的，故不落于常边，但这个光又是发智慧之光，永无毁灭，所以它也不落为断边。此苯身光有力、声、光

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第197页。

三种作用，它于三门（三门：指身、语、意。即表现在身体上、语言上、意识上三个方面）六聚，六境中出入无阻（六聚：即眼、耳、鼻、舌、身、意；六境：即色、声、香、味、触、法），若观察它时，能观察者（修行者）和被观察者（对象者）合二为一，明明不昧，既可以离开它，又可以不让离开，如果这样安住它，这就叫作观修。

这里值得一提的是苯教把彻见苯身之光作为它所要达到的理想境界，并用佛教中观宗的胜义、世俗二谛来解释苯身之光圈，认为这种苯身之光圈一方面它的自性是空的，所以它不是常一不变，另一方面又是明亮可见的，所以它也不是空空如零，什么都没有的。据此，苯教所要彻见的所谓"苯身光圈"，不但思想与佛教密宗所追求的"明空双融心"相近，而且语言亦类似，这无疑是吸收融汇了佛教密宗思想的结果。

苯教把这种修定又分为三种，"若细分，此修又有三种，分座修、任运修、自在修"。①

1．分座修。

当证悟了苯性清净空寂后，就分时分座而修，开始阶段逐渐克服心的扰乱并且坚持入定和断除杂念；中期时克服散乱之相，坚持定性，这样到最后自然顿入心专注一境而不散乱的精神状态。达到了此种境界，就可以自由支配自己的心。"初分座修者，由了悟体性后分座而修，始修定时较少，中修定散相等。最后自然顿入三摩地中。若至定时则住，放之则去，擒之则获，需时便到，即为达到分段修之标准。"②

2．任运修。

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第198页。

② 同上。

通过静坐使心得定后，自求解脱之念油然而起。正如《土观宗派源流》中说的“次任运修者，若时现起境相自然离缚的验相。对于三摩地，不即不离，无修无散，如是而住，即为达到任运修的标准。”①

3．自在修。

如果通过修习，心性达到了明觉之境地，现证了清净苯界，就能超越能修所修，远离一切错误认识，这时一切烦恼无明全部变为佛的智慧，认识到一切事物和现象如太虚之体，显现为清净空寂之苯界，生死涅槃、善恶取舍等一切现象世界和纯真的苯身境界合而为一了。“三自在修者，已曾修习如是觉明，得其现证，则起现超越能修所修，如太虚之体，远离执着分别妄想，斯时一切烦恼皆为妙智，一切境界皆证为清净‘苯界’，生死涅槃，善恶取舍，无二无别，和合一味，‘苯’身自住本位，是为达到自在修习的大彻之地。”② 这是说正因为所谓的苯界是清净空寂的，它是产生万法之本，所以苯界的本体必然没有生死涅槃、善恶取舍等任何差别。

这三种修习方法是运用宗教教诲所得的信仰力量来控制来自内部情绪的干扰和外界欲望的引诱，使修习者的思想集中在被规定的观察对象上，并按照被规定的方式进行思考，以对治烦恼，解决所谓舍乱至定，去恶从善、由痴而智、由染到净的转变任务，直至达到清净苯界，直取苯身的境界。苯教的这种修行方式并不是为了引导人们通过正常途径去认识世界，改造世界，而是用闭门思过、冥思苦想的力量，隔绝与客观世界的接触，让人们进入一种宗教蒙昧主义、信仰主义、神秘主义的直观

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第197页。

② 同上。

境界。苯教的这套修行方式并非是它的独创，而是对佛教“修行实践”法的直接承袭。

小结：他山之石与输血之理

佛教得以在藏族地区流传如此之广、如此之深，这是和它能为藏族的思想文化提供、补充新东西直接相关的。藏族传统宗教——苯教虽然也有一些比较精巧的思辨哲理，但没有得到进一步的发展，所以就整个思想体系来看，比较重视巫术、祭祀、崇拜的迷信活动，侧重于现实人生及经验认识，而对人生本原，世界本体和彼岸世界等哲学问题的探讨是一个比较薄弱的环节。佛教是一个非常庞杂、十分繁复的宗教，具有藏族宗教——苯教所缺乏的特定思想内容，在流传过程中，又保持了自身大部分的特点，这就使得它可以对藏族的苯教文化起到一个填补空白的作用。例如佛教把因果报应说成是支配人生的铁的法则，为人生的本原、本质、命运问题提供了一种神秘主义的解说。佛教很重视世界本体的探讨，提出了各式各样的本体说，尤其是以个人的意识和共同的“真心”为本体学说，从而丰富了藏族古代的唯心主义本体论，佛教对彼岸世界的渲染、鼓吹，也增加了藏族古代唯心主义的新内涵、新方面。佛教的伦理道德学说，为古代藏族的伦理观念提供了丰富的内容。此外，佛教还对藏族古代朴素的辩证法思想注入了新的血液。所以，佛教的传入和发展使藏民族真正形成了本体论、发展观、认识论、人生观等方面的哲学世界观，使藏民族的抽象思维能力达到了一个很高的水平。因此，藏族人的世界观以哲学理论的形态出现，其真正的思想由来应追溯到佛教，不管是好是坏，是褒

是贬，是批判还是继承，佛教对提高和深化藏族人的思维能力，塑造藏民族的价值观念、思维方式、审美趣味、道德情操、行为方式、民族心理上的历史地位，已是一种难以否定的客观事实。

佛教化了的苯教——觉苯是藏传佛教的重要组成部分。从古到今，世界思想文化及意识形态交流史标明，在不同时代，不同地域，不同民族中产生和发展起来的不同系统的文化终究是不同的，二者相逢，待到接触稍深，实质性的不同逐渐发现，冲突便会随之而起。在其互相斗争的过程中，人们不会轻易放弃已经获得的东西，尤其不会放弃对他们有利的成分，并要大量地兼容并蓄，择善选优，其手段包括引进、学习、吸收、篡改、抄袭、搬运。因而，思想文化上的斗争，其结局，不会导致同归于尽的惨境，也难得见一个彻底灭绝另一个，在一般情况下，多是伴随着冲突或在冲突以后，发生以较先进或较深厚的文化为主体的融合，而出现新的或不伦不类的混合型文化。藏族的佛苯斗争及其结果恰好证明了这一点，佛教与苯教之间的斗争，苯教本想击败这种外来宗教，通过几经周折，已见分晓。苯教根本就不是佛教的对手，因为苯教文化的根基薄弱，与佛教文化相比，势力悬殊，敌不过佛教的攻击，在佛苯思想潮流的激荡中，苯教受到了佛教的刺激、诱发和影响，于是不惜放弃自己的论点，痛苦地对佛教的经典教义、名词概念进行了全面的吸收、融合，有的换几个名字就贴上了苯教经典、思想的标签，甚至宣布苯教自己也有大藏经——《甘珠尔》和《丹珠尔》。到后来，苯教也就很自觉、很痛苦地吸收、引进着佛教的一切东西，因为在和佛教的接触中，苯教确实认识到佛教的那种精巧博辩、新奇繁富的思想要比苯教高明得多。如此长期交锋的结果使苯教逐渐接近、靠拢佛教，表现了越来越强烈的佛教化倾向，从而使苯教在藏区越

来越失去自身的个性，以至于最终消失在强大的佛教文化的激流之中，因而从根本上改变了苯教文化的主体系统，使苯教成为佛教化了的苯教。这个佛教化了的苯教便是藏传佛教的主要内容，因为，它是一个披着苯教外衣的其内部充满了佛教诸要素的流派，一方面它保持了苯教特有的内容，另一方面它又摄取了佛教的基本思想。而且在吸收过程中作了很多修正，甚至篡改。由此导致了自身的不断改造、不断变更、不断发展。从而形成了独具特质的藏传佛教，即觉苯。实际上觉苯就是"阳苯阴佛"的货色。也就是说觉苯是融合改铸佛苯二教而形成的新学说、新体系，它既有别于印度的佛教思想，也不同于传统的苯教思想，同时又作为藏传佛教的主要内容而注入于藏传佛教的洪流之中。我们可以这样说，藏族的土著宗教——苯教，自墀松德赞以来，发生了根本性的变化，这和佛教带来的新刺激、新活力是分不开的。

综观整个佛教与苯教的交涉过程，两家既有相互对立的一面，也有彼此协调融合的一面。协调和融合的方面始终起着主导地位。前弘期佛教和苯教之间的相互接触、激荡，可以说是一种外在的、表面的融合，佛苯两家经过冲突、抗衡后的融合、创宗，可以说是一种内在的、深层的融合，整个交涉是由外层融合进入内层融合的过程，从整个佛苯交涉的过程来看，形式上两家的冲突、斗争显得突出尖锐；从内容上看，相互吸收和融合还是占据了矛盾的主要方面。而且很多争论和冲突都是政治上的原因而引起的。有些舌战则纯属是相互戏谑和捉弄。总之佛苯两家的争论和冲突缺乏理论意义。佛教之所以能在藏族地区传播和发展，进而成为藏族文化的主要组成部分，其原因就在于它有一种内在的协调和融合的机制，正因为此，佛教和藏民族之间便形成了难解难分的皮毛关系。

第三章
汉地佛教在藏区的传播和影响

藏传佛教主要来自印度。但也有一部分是来自汉地，在这一部分中影响最大、流传最广的要算墀松德赞时期摩诃衍那和尚来吐蕃传播的禅宗思想。它的传入犹如一块巨石抛入了宁静的湖水，使原来处于统一的藏传佛教内部泛起了层层波澜，从而在藏传佛教内部形成了两种根本对立的思想。

佛学大师阿芒·贡却坚赞说："在雪域藏地，于佛教前弘期时，初时开佛法之先河，中时立佛法之规矩，后期佛法则弘扬广大。这个时候，除苯波教以外，没有别的宗派，后来由于汉地和尚摩诃衍那来到藏区说法传教，故分出了顿门派和渐门派两种教理，噶玛拉西拉破除了这一不同的教理，撰写了《三次第观修》等著述，清理整顿了佛教。从此，藏王墀松德赞颁布诏令：此藏地只许存在龙树之中观见。此时来藏的静命师徒俩持瑜伽行中观自续派之见，大阿阇黎莲花生持中观应成派之见"①。阿芒大师的这一论述说明了藏传佛教内部宗派的产生最早可以追溯到顿门派和渐门派的对立。我认为阿芒的这种见解是非常精辟的。因为在汉地和尚摩诃衍那入藏传教以

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第1叶—2叶。

前，虽然有佛教与苯教之间的斗争，但佛教内部基本上是死水一潭，没有出现任何对立的派别，汉地禅宗思想的输入和传播则从理论上和原来传入藏区并作为正统的佛教思想的印度佛教大乘空宗思想形成了直接对立，从而引发了著名的“顿渐之争”。由于这种对立和斗争，藏传佛教在理论和实践问题上诱发了一系列根本分歧，这便为以后藏传佛教各宗派的产生准备了思想理论条件。也就是说佛教前弘期摩诃衍那禅宗思想的流布、顿渐之争的产生及以后的影响为藏传佛教内部的分派立宗埋下了种子、投下了基因。现就汉地佛教传入藏区的有关情况论述如下。

第一节　汉地佛教在吐蕃的兴起和发展

一、汉地佛教在吐蕃的流传

汉地佛教在吐蕃地区的传播由来已久，早在松赞干布时代，文成公主进藏就带去了不少佛经和佛像，《布顿佛教史》记载，有个叫大天寿的汉族和尚到吐蕃后和藏人印度人一起翻译过佛经。墀德祖赞时，有不少汉僧随金成公主来到了吐蕃。到了墀德祖赞晚年还派桑希等人前往汉地取经。当桑希等人带着千余卷汉文经书回到吐蕃时，恰逢第一次灭佛运动，遂将经书藏在钦浦的石崖中，汉僧也被迫返回了内地。

墀松德赞时期，派出以巴·赛朗为首的几个佛教徒前往唐朝请佛法。据藏史《拔协》记载，赛朗到唐朝后，受到唐朝皇帝的热情接待，他返回吐蕃时带回了大量的佛教经典，请来了教授经文的和尚。汉文史籍中也有关于吐蕃使臣到唐朝要求派遣僧人在吐蕃传法的记载。《册府元龟》中说“初，吐蕃遣使求沙

门之善讲者，至是遣僧良琇、文素一人行，二岁一更之。”[①] 在唐蕃战争中，吐蕃也俘虏过一批汉僧带回了吐蕃。《太平寰宇记》记载，“夏四月，没蕃将士僧尼等至自沙州，凡八百人”[②] 另外，在敦煌汉文写卷中有多处记载吐蕃赞普召请汉族僧人赴吐蕃传布佛法的故事。

总之，从松赞干布起，汉族僧人通过不同的渠道源源不断地会集到了吐蕃，致使汉地佛教的影响在藏区越来越大。其中影响最大的是大乘顿门派和尚摩诃衍那。这位和尚原是汉地沙州一带的一位禅师，他是在公元781年吐蕃占领沙州以后奉赞普之命到拉萨去讲经的。敦煌汉文卷子《顿悟大乘正理决》中说：“臣沙门摩诃衍言，当沙州降下之日，奉赞普恩命远追，令开示禅门及至逻娑。众人共向禅法…。”[③] 他到吐蕃后就在拉萨、山南扎玛一带传教。从公元781年他到吐蕃至公元792年与印度佛教进行辩论止，摩诃衍那和尚在吐蕃传法近11年之久。他在吐蕃所传播的佛法基本上是属于汉地禅宗慧能系的顿悟思想。

二、摩诃衍那在吐蕃所传播的佛教思想

（一）心性本净的本体论

汉地禅定堪布圣珠言道：“所谓大乘见自在世间有为一切无为，初始清净则平等。”[④] 堪布提悟禅师说：“心性既已洗濯无需水，既已布施无需财，如以正心修得真理，由于真得故，遂

① 《册府元龟》卷980。

② 《太平寰宇记》卷185。

③ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》注40，载《西藏民族学院学报》，1983年，第1期。

②《大臣遗教》转引自黄颢译注《贤者喜宴》注22，载《西藏民族学院学报》1983年，第2期。

可见如来。"① 在这里，"性"，是指人心的本性，他们的逻辑是：心——性——性——佛。这就是说人性和佛性是没有任何差别的。清净心，即佛性内在地、先天地存在于每个人的心中，是一种天赋的观念。不需要从后天从外面人为地洗涤或布施。只要你定心修得了真理，就可以得到真理，成为佛陀。这样，他们就把心和佛等同起来了，这与慧能提出的"即心即佛"的本体论命题同一鼻孔气息。

（二）无思无为的"顿悟成佛"说

摩诃衍那说："善者转为善趣，恶者转为恶趣，追破除身语一切善恶意念之后，则顿时可入无念境界。"② 他还说："无需修习身语之法。不会因身语之善业而使人成佛，修得无念无贪即可成佛。"③ 这是说怎样才能顿悟成佛呢？摩诃衍那认为唯一的方法是"无念"，即成佛的工夫在于修得"无念"。"无念"是摩诃衍那顿悟理论的主要范畴。其意思是说不管是好的念头还是坏的想法均是成佛的障碍，只有什么都不想，什么都不做才是成佛的唯一方法。

（三）不立文字的快速成佛法

汉僧摩诃衍那说："文字之中无精义，名言佛法不成佛。如若思维，则系唯一白法，是故当以此（论）为妥"④。他还主张不须修法以扫除文字障碍，但凭静坐睡卧，徐徐入定，方寸（心）不乱，便可直指人性，体验佛性。⑤ 这就是主张不立文字，不研究和学习佛典，只要悟得佛性本有，就能顿悟成佛的意思。

据王锡《顿悟大乘正理决》载：摩诃衍那所传顿悟禅宗学说

---

① 《大臣遗教》转引自黄颢译注《贤者喜宴》注22，载《西藏民族学院学报》，1983年第2期。

②③④ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1983年，第1期。

⑤ 黄奋生：《藏族史略》，民族出版社1985年版，第116页。

极受吐蕃人的欢迎，并很快占据了吐蕃宗教界的主导地位。《布顿佛教史》载："汉地和尚摩诃衍那之门徒广为发展。"[1]"吐蕃大多数人喜其(摩诃衍那)(所云)，并学其道。"[2]特别是在摩诃衍那顿悟禅宗思想的影响下，佛学界便靡然从风，不仅原来的僧徒多随摩诃衍那，更有许多新的信徒随他出家，甚至墀松德赞的姨母、王妃以及居诸臣首位的苏毗王子这些王族显贵亦随他出家学法。《顿悟大乘正理决》一书记载了这一事实，"……于大唐国请汉僧大禅师摩诃衍等三人，会同净域，互说真宗。我大师秘授禅门，明标法印，皇后没卢氏一自虔诚，划然开悟，剃除绀发，披挂缁衣。……善能方便，化诱生灵，常为赞普姨母悉囊南氏，及诸大臣夫人三十余人说大乘法，皆一时出家矣。……又有僧统大德宝真，俗本姓鸠，禅律不昧于情田，经论备谈于口海，护持佛法，倍更精修。或支解色身，曾非娆动，并禅习然也。又有僧苏毗王嗣子须伽提，节操精修，戒珠明朗，身披百纳，心契三空，谓我大师曰，恨大师来晚不得早闻此法耳"[3]。看来，摩诃衍那的顿悟禅宗思想靠着简单易行，不需花大量供养费用和工夫便顿悟成佛的捷径，势力大为扩展，很快在吐蕃地区兴盛起来了，佛教思想界一时的风尚。而印度佛教的影响在吐蕃却花开花落，每况愈下，其追随者已寥若晨星，所剩无几。《贤者喜宴》中说："其时，踵菩提萨埵之后者寥寥无几，而其他众人则均修和尚之道。[4]"还说："由于摩诃衍那教授参禅修定，故吐蕃之大多数僧人均学习汉地和尚之教法，致使中断了对桑耶寺的供养，其门徒及身语之善事也为之中断。只

---

① 布顿仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，民族出版社 1986 版，第 175 页。

② 同上。

③ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1983版，第 1 期。

④ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1983 年，第1、2 期。

有拔热甸及贝若啪纳等等少数人学习菩提萨埵之教法①”。

土观·罗桑却杰尼玛大师对当时的形势作了个比较全面、客观的评介。他说：“到了（墀松德赞）王晚年，有摩诃衍那和尚（大乘和尚）从汉地来藏，倡言非但应舍不善分别，即诸善品分别，亦是能缠缚生死，无论铁锁金锁，同属缠缚，只应全不作意，才能求得解脱。倡此邪见，藏众翕然风从，往昔菩提萨诃等所教导的清净见行能行持者日益渐少，藏王欲破此邪说……”② 从这里，我们即可清楚地了解到摩诃衍那佛教的基本思想，藏人对摩诃衍那和莲花生、静命的佛教思想的态度以及藏王对他们的态度。

第二节　汉印佛教的冲突

一、汉印佛教徒辩论的基本内容

当初摩诃衍那和尚虽然是由墀松德赞王亲自邀请到吐蕃讲法的，可是他的教法在吐蕃一经传播，由赞普倡导请来的以莲花生为首的印度佛教在西藏立即黯然失色，相形见绌，以致出现了由赞普亲自下令修建的桑耶寺中”香火中断”、“善业不存”的现象。在这样的情况下墀松德赞王倾向于印度佛教是很自然的事情，所以当印度佛教和汉地佛教“由于见解不同而发生诤乱”③后，他即说：“总之，做为见行圆满具备的一种佛法，那就是‘渐门巴’的见解④”。这里，赞普虽然没有公开反对顿门

---

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1983年，第1、2期。

② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第28页。

③ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1983年，第1、2期。

④ 同上。

派的佛教思想，可是，对渐门派的肯定实际上就意味着对顿门派的否定，赞普言毕，信奉顿门派的教徒们十分沮丧。于是，"摩诃衍那的弟子中，娘·夏弥切割自身之肉；尼雅切玛拉及俄仁波且毁掉自身之生殖器；汉地和尚梅果纵火焚烧自身之头颅，随即死去；而摩诃衍那之其他门徒则手持利刃扬言：将杀尽渐门派，然后我等亦将死于王宫之前。"① 就这样，顿门派和渐门派之间由于见解不同而引起了很大的诤乱。"赞普对此不知如何是好"。② 只得派人迎请在洛札山洞中修习禅定的益希旺波来，和他商量后才能决定大政方针。两人商量的结果是，迎请泥婆罗寂护的高足莲花戒，让他出面当渐门派的主辩人，与顿门派辩论。

莲花戒是当时印度著名的佛教哲学家，他和寂护同属印度大乘中观宗自立量派，同时还是这一派内的"随瑜伽行中观派"的代表人物，他注解寂护的著作而著称。莲花戒来到吐蕃后，墀松德赞即招聚以莲花戒为代表的印度佛教和以摩诃衍那为代表的汉地佛教于桑耶寺，开始辩论，辩前赞普说，"为了解救我处在黑暗中的吐蕃属民，从印度请来了菩提萨埵，③ 吐蕃少数人皈依佛法，一些信仰者则出家为僧，并建造了少数寺院，也建立了佛经、佛像及佛塔，并使人向所有属民教授佛法，而其中的少数信仰者出家为僧。在这种情况下，和尚摩诃衍那来到此处，随后大部分吐蕃僧人向和尚学习。另一方面，菩提萨埵之弟子则不容许学习和尚的见解。因此分裂成顿渐两派。此两派不和，发生动乱，我对此予以裁决，结果，和尚之诸门徒不悦，有些割自身之肉而死，有些火烧自己的头而死，有些则毁掉自己的生殖器而死。有些还扬言要'杀尽全部渐门派之人，然

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》，1983年，第1、2期。
②③ 同上。

后我等亦死于王宫之前'。我不允许他们这样干，结果发生了麻烦，现请你们来此与和尚辩论，若谁能取胜，即由负者一方向胜者一方呈献花鬘。"① 从这些话的字里行间，我们可看到墀松德赞王是非常推崇印度佛教的。赞普说完这番话后，辩论即开始，墀松德赞王坐在辩论台正中，汉僧师徒在右，印僧师徒在左。

首先由汉地和尚摩诃衍那立宗，他说："凡一切均因思维而生，并以善业恶业而得善趣恶趣之果，此又循环往复。凡事无所思又无所作为，生此念后即可解脱矣！此种见解即凡事无所思也。对于诸布施之十法行，其所行是：向无识者、智力差者、天资愚顿者宣讲众生之善业。先是，对于修心者，悟性强者，犹如黑白二云均可遮蔽太阳一样，亦被善恶二者所蔽。故所谓凡事无思、无分别、无伺察，此即无所得，由是顿悟者则与十地相等也。"② 汉和尚的这个思想在另外一些史料中说得更简单明了："行诸善业往生善趣，行不善业，堕诸恶趣，故彼二业，皆不能出生死，且障成佛。譬如白云黑云，俱蔽晴空，若都能无所思，即能解脱生死。由不作意思，即无所得，故顿悟者与十地相等也。"③

这是说人生的一切痛苦和烦恼都产生于思想活动，这一活动就造成了人的善恶行为，人死后就要依据他在世时所行的善业和所做的恶业的程度分别转生在较高于或较低于他前生的境界里。这就造成了因果报应，轮回转生，循环往复，以致无穷的无限链条。只有对客观事物都无思、无念、无作、无为，如此所为即可解脱生死而成佛。这即是不管善恶好坏我都无思无观的见解。佛教中的缮写、供养、布施、听闻、朗诵、记忆、演

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1983年，第1、2期。

② 同上。

③ 法尊：《西藏民族政教史》卷1。

说、默念、思维、修习等十法行，只是对无识者、智力差者、天资愚顿的众生所讲的善业。对于天资聪慧者、悟性强者来说不管是行善还是做恶都毫无差别，因为行了善念、善言、善行，最多只能达到“三善趣”的境界，但也仍然是在轮回转世的苦海中生活，这与解脱轮回、成就佛陀还远隔十万八千里。而做恶业，最多也不过是堕入“三恶趣”，然“三恶趣”和“三善趣”虽然有善恶境界之区别，但都没有摆脱轮回的巢臼。为此他还作了一个形象的比喻，说做了恶业，就像在你身上套了一副铁索链，而行了善业就像在你身上套上了一副金锁链。这两个锁链虽有金铁之别，但都是索链，都能缠缚人体。在这一点上是一致的，就像黑云和白云，虽有黑白之分，但都能遮蔽晴空。所以，在摩诃衍那看来行善行恶都是解脱成佛的枷锁，而成佛的唯一途径即是：无论世间什么事情都不做任何思念，搞任何牵动，即内无一物，外无所求，这样就能悟无所得而顿然成佛。由于他主张完全的不思、不观、无作、无为，因此，在他看来佛教的缮写、供养、布施、听闻、朗诵、记忆、演说、默念、思维和修习等佛事活动都是多余的，甚至会变为成佛的拦路虎。难怪禅宗的学说在吐蕃的传播和发展，导致了桑耶寺的布施、供养、学经及行身语之善业的中断。

渐门派代表莲花戒首先发言反驳大乘和尚摩诃衍那的这一见解。他说：“如是，此所谓凡事无思之说，将摈除分别诸事之慧矣！所谓不分别一切法之自性空性，其本身即当以分别诸事之慧予以分别。彼正智之本，若系分别诸事之慧，然因已将此抛弃，故亦即抛弃了超世间之智与慧。无分别诸事之慧，则瑜伽行者将以何种方便而住无分别耶？若对一切法不思、不作意，然而对诸所修却不能不思及不作意。若我对诸法不思、不作意，但此本身即已在深思矣！不可无思及不作意，若以无思而成无

分别，那么当于昏迷、酒醉及闷倒之际，因其均无所思，此亦应得解脱也。故对诸事无正分别，则无入无分别之方便。虽阻碍念头，但无分别正法，此又如何能入一切法皆无自性耶？若不了达无自性空，则绝不能断除障碍。若仅凭既未了达空性而又无思就获得解脱及涅槃，那么上界诸神亦当获得解脱、涅槃矣！以凡事无思之痴心何以能修得正道？！此则与酣睡愚痴之心相等耳！不能既做正念而又做无念。以无思无作意如何能成宿住随念及一切智？又焉能断除烦恼？故当以正妙观察智排除谬误，即谬见，则可渐明其真义，而确知此意之瑜伽行者，了达内外三时一切皆空，此方能灭诸分别，并离诸邪见矣！因持此说，并了达方便智慧，亦即断除诸障，此则获得圆满智慧及佛法矣！"①

这段话的大意是说：一个人如果通过完全放弃思维意识活动的方法来达到成佛的目的，这是不可能的。因为修习佛法，通达性空、解脱成佛都要靠正确的意识活动才能实现，所以，对任何法不能不思、不能不想。比如当一个人对他自己说我将不想一切法时，"我将不想一切"这几个字还在想着。因此，世界上不可能有不思和不想的人。假如完全无想、无思、无为就能解脱成佛的话，那么那些失去知觉能力的人和醉汉就是成佛的最好材料。总之，在莲花戒看来，对人的思维活动不能一概而论，不正确的意识活动当然是不好的，它是解脱成佛的障碍，但正确的思维活动是非常必要的，它是成佛的阶梯，是通达性空的方便智慧，没有它怎么能懂得一切事物和现象都是空无自性的真理？假若不懂这一真理又怎么能破除一切障碍而获得解脱、进入涅槃的境界呢？若不了知性空，仅仅凭无思就能

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》，1983年，第1、2期。

获得解脱及涅槃。如果这样，上界诸神都应该得解脱、入涅槃。我们绝对不能想象一个不能正常思维的傻瓜蛋能解脱而成佛。因此，一个人根本不可能通过无思、无观、无作、无为、而达到成佛的目的。只有运用正确的思维智慧破除所有错谬的见解，逐渐认识其真如本性，这样的瑜伽行者才能除去一切虚妄分别，从而可知内外三时一切皆空的真理而解脱成佛。

莲花戒讲完后，紧接着其门徒白杨、益希旺波等发言，完全支持莲花戒大师的观点，真可谓"佛师示范在前，信徒接踵于后。"益希旺波说："应明辨'顿入'及'渐行'二者，如系渐行，则无须诤辩，此则与我等相同耳。若系'顿入'，那你还有何事可为？！佛自初始岂有误呼？！是故，登山亦需步步而行，不能一步而成。如是，若所得之第一地既已遇到极度困难，那何须说欲得一切智耶？所谓凡事不做即可成佛，为此有必要对你述其根源。顿渐不同，我等以渐门之道学诸佛典，依闻、思、修三慧而知其真义，随后乃学十法行。因修行故，即可于第一地中获得忍辱(度)，复可得纯正无过。继之于第九地时渐习正智，并学十度。经持续修习而获得圆满二资粮后，即可证得佛果。而你因缺如是之德又不修心，若不知世间之所行，如何能得一切智，又如何能入一切所知，佛自他之利富足圆满，此由何因修得？修自二资粮也，既然不能以独空利己，又何以能修得利他，为最低之生命生存，尚需依靠对饮食衣着等等之努力(寻求)，若不依持这些生活之所需则将死亡，若未得食物，饿至七日而死，此又何须说为修得解脱而还要做十法行呢？如是，以既无根本又与方便智慧分离之佛法献佛，此属欺诳！所谓发大乘心，即心生饶益有情，乐于利他，集福德之善业，精学一切所识，修习三慧，集聚智慧之善业，净除二障、断弃思想之一切垢，遂之威德具足，智慧圆满，于是使一切众生得入佛

地。上述所成之功业生于不空之时，此即佛经所谓之任运也。凡事不想，其如蛋卵。当未理解时，虽经举步但却踉跄而行，此如何能了达佛法耶？！凡事不做而眠，若未得食物而饿死，此何以能成佛？！于隐修处依三摩地令心静住或做妙观想，因了达故，遂有心得。如是，不解其意而集聚善业，若谓其心思如何，犹如世俗化现，故对彼胜义不生了达。一切法宛如芭蕉之心，当视之为天然原品，如此可成三时无所缘。因已知佛法及补特伽罗之中无我，故神志清醒，遂可自然入于双运。修行亦如是也！"[①] 这就是说要想得到佛果，必须经过逐渐地修持，就似一个人爬山，一步一步地爬到顶峰，而不能一蹴而就。他便质问汉僧：按照佛教的思想，达到'十地'中的第一地都是极度困难的，更何况成为一切智。你们所谓的"凡事不做即可成佛"之说源自何处？他还说按照你们的这个说法，一个人如果什么都不想，什么都不干，坐等成佛的话，其结果只能是"未得食物而饿死"，而不是"能成佛"。

辩论的结果是以汉地和尚摩诃衍那为首的顿门派的失败而告终，他在认输以后还不甘心，又说："你之佛法理论是，在生起皈依心之后，则如猕猴爬树一般爬行。而我之佛法理论是：以所行之佛法不能成佛，修无分别后，则可凭藉证悟而成佛，此犹如大鹏由虚空落于树端一般，因为此系由上而下落，故为'唯一白法'"[②]。

对此莲花戒反驳说："此例不妥。大鹏首先飞完收翅，此过程系依次完成后，始落于树端，若无首先之收翅停飞，就不能有以后之逐渐降落树端，更不能顿时落于树端也。总之，其理

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》，1983年版，第1，2期。

② 《拔协》转引自黄颢译注《贤者喜宴》注33，《西藏民族学院学报》1983年，第2期。

不通，彼所修之无分别，若阻分别，亦即阻止一切。若按前述（所说），睡眠及昏迷等等亦可变做修行，然若需阻止一切，则当修习无分别时，是否需要先抛弃所修之分别耶？若不需要先抛弃所修之分别，则将使一切众生生起修习，虽无修习心，但为生起修习故，如需要抛弃所修之分别，其本身业已作分别，是故，则败坏了所修之无分别宗旨。再者，我将缄口不语矣！如若言此，则非缄口不语矣，"①

这样汉地和尚摩诃衍那又一次失败了。有的藏文书中描写这次摩诃衍那失败的情景时写道：当汉地堪布听到莲花戒等的如此反驳后"犹如头被雷击一般而不知所云矣"。② 我们觉得这一说法有一定的倾向性，当初汉和尚在莲花戒面前不可能像他们所说的那样窘相毕露，不堪一击，因为汉地禅师们为了这次辩论作了两年之久的充分准备。

于是赞普下令：汉和尚的顿悟思想对佛教极其有害，长此以往便有"佛法衰落"的危险。所以，从今以后在藏区不得推行汉地禅师的顿悟思想，而应该"持守龙树之见解。"③"所行当修六度及十法行，所修当修三慧、方便智慧双运结合，并以三摩地令住静心，修习妙观"④。赞普为了在藏地推行和巩固印度大乘龙树中观宗，特意从印度请来精通翻译的大师，由赞普亲任他们的施主，专门翻译由他们所选择的佛典。并且发誓赞普要求做施主，译师们要永远追随龙树之正见理论。并以金字详细书写三份誓词，分存于十几个金匣内，藏于各地，还将其内容公布于众"尚论"之中。

---

① 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，载《西藏民族学院学报》1983年，第1、2期。

②③④ 同上。

二、汉印佛教徒思想对立的焦点

从以上辩论的内容看，以摩诃衍那为首的汉地禅宗顿门派和以莲花戒为首的印度佛教渐门派争论的根本分歧就在：怎样才能成佛的途径问题上。禅宗顿门派排除了佛教艰深的理论学习和烦琐的修行实践，把佛性完全移植到人的心中，认为即心是佛，人皆有佛性，因此，认为成佛既不需要供佛念经，亦无须行善积德，只要使自己的心在完全的无念无思中达到一种无碍无挂、无系无缚，犹如虚空的境界，即可顿然成佛。很显然，摩诃衍那完全以心灵上的顿悟取代了坐禅修行，即把自心的"念""不念"作为能否成佛的唯一标准。这样，摩诃衍那在一向信仰"他力"、崇拜佛菩萨、鼓吹布施积德的吐蕃佛教中，另创出只信仰"自力"，仅依靠主观上的自我觉悟。反对大兴土木、建寺修庙、念经拜佛、巨资布施的一派。从而为佛教在吐蕃开辟了一条简易快速的新的成佛途径。值得注意的是摩诃衍那所讲的顿悟是有范围的，即顿悟成佛是对具备了很高的佛学理论素养和修行基础的人来讲的，对那些智力差者和佛学理论基础薄弱的人尚需要从学习佛教基本理论和实践开始。

以莲花戒为代表的印度佛教渐门派则和顿门派恰恰相反，他们主张以循序渐进、累世修行，即以积身语之善德、断无明之妄念、证性空之真谛作为解脱成佛的途径和方式。

顿悟派为什么强调无思无念的顿悟呢？这是因为他们猜测到客观真理的绝对性和人们认识能力的相对性这一固有的矛盾，并尽量夸大其矛盾，在他们看来，佛、真如、真理是一个无内无外、虚幻神秘、万象森列而又一切皆空的境界，这样一个境界决非用有限的思维活动所能达到的，也绝不是用一种具有明确规定性的语言文字可以析解的。因此，不管是好的意识活动（善

念），还是坏的认识活动（恶念），都是顿悟成佛的最大敌人，不论是好的语言文字（善言），还是恶的语言文字（恶语），都是成佛的绊脚石，甚至连"名言佛法"一切教义都是成佛的枷锁。顿悟派在彻底抛弃了人们正常的认识能力以后，就另外找了一条所谓认识真理的途径——顿悟，它是通过一种直觉主义的主观体验，产生内心的神秘启示，达到精神状态的突变。这种境界，不可言传，只能意会，如人饮水，冷暖自知。这就是解脱成佛。

第三节　摩诃衍那顿悟思想的渊源

关于摩诃衍那的顿悟思想，其理论来源目前各说不一，日本中川孝在《初期的禅语录》中的《后期北宗禅的顿悟说》一章内说："摩诃衍的理论应属北宗顿悟说的思想。日本山口瑞凤认为摩诃衍的基本立场是神秀的'观心论'，可是摩诃衍又舍弃了神秀的清净禅观，并从他的言论分析中又认为摩诃衍受到神会及保唐宗的某些影响。饶宗颐认为摩诃衍那的理论思想是南北禅的调和。"① 国内有些学者认为摩诃衍那的观点基本上属于唐代以慧能为代表的南宗禅。我亦同意这种观点，从以上摩诃衍那佛教思想的介绍中即可看到他的一些基本思想是符合南宗禅的教义的。但也有一些则和南宗禅不同。藏族一些著名学者已注意到了这一点。土观说："来到藏地的大乘和尚，虽是宗门（指

---

① 转引自黄颢译注《贤者喜宴》注42，载《西藏民族学院学报》1983年，第2期。

禅宗），但他的言论和宗门共同所主张的见地略有不同。宗门说凡出离心与菩提心所未摄持的善恶业，虽各别能施苦乐之果，但不能成为一切种智之因，所以他们是无有差别的，比如白云黑云，虽现颜色不同，但能障虚空这点也是无有差别的。大乘和尚乃于此语不加简别，倡说一切善分别及恶分别皆是能作系缚。又宗门修见法的口诀，虽有全无所作、全无所思之语。这是就已现证实相的补特伽罗而说的。大乘和尚是说从初业行人起若能全不作意，便可解脱。”[1] 从土观大师的这一论述中可看到，我们需要澄清二个问题。

其一，土观说，汉地禅宗讲的行善业及恶业都不能成佛是有前提条件的。即对未发出离心和菩提心的愚夫来说，他们所行的诸善业恶业最多也只能得到一些苦乐之果，但它不能成为解脱生死、涅槃成佛的基因。这就像白云和黑云一样，虽然都能显现出各种颜色，但在遮蔽天空这一点上都是一样的。摩诃衍那的失误就在于他没有搞清楚禅宗所讲的这一前提条件，认为一切善恶分别皆是成佛的羁绊。土观对禅宗的这一解说是否符合禅宗的本意，还有待进一步推敲。

其二，土观说，汉地禅宗讲的“全无所作、全无所思”也是有前提的，即它是对那些已经证得实相（性空、真如）的人说的，但摩诃衍那没有加以区别的推广到一切人，说：“从初业行人起若能全不作意便可解脱”。我认为土观的这一分析是欠妥的。首先，禅宗慧能所说的“无念”，是无杂念、妄念，并非说连正念都不要了，总之，他们所讲的“无念”并不是绝念。对此，慧能还说，若把无念误解为“百物不思、念尽除却”，不仅自作此解，

① 土观·罗桑却吉尼玛，《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第28页。

而且还“更劝他人”，那就是诽谤经法了。土观说的意思是：禅宗的“无念”是针对现证实相的补特伽罗说的。而摩诃衍那将其推广到一切人，认为一切人全不作意便可解脱的分析是错误的。实际上做这种区别的不是禅宗，而恰恰是摩诃衍那。

摩诃衍那第一次和莲花戒辩论的时候就作了这种区别。他说，实行他的顿悟思想，不仅需要虔诚的信仰和坚定的意志，而且还要有高度的直觉悟解能力，只有“上根利器”、“悟性强者”才可领略，对于一般的佛教信徒来说，它确实是不宜实行，尚须讲十法行，行诸善业。

总之，土观对摩诃衍那的顿悟思想和禅宗的分析是有片面性的。

第四节　汉地禅宗思想对藏传佛教各宗派的影响

以摩诃衍那为代表的汉地禅宗思想在吐蕃被否定以后，藏传佛教基本上就以清一色的印度佛教为主而发展起来的。可是摩诃衍那佛教思想的影响并没有因他的失败而绝迹，它对后弘期以降的藏传佛教各宗派发生了持久的影响，这种情况阿芒·贡却坚赞大师曾多次提到过，他说：“前弘期所谓的顿门派和渐门派，即是顿悟派和渐悟派的名称，诸顿悟派不计任何道之次第，从初业者开始即按字义修行密法，由于这样的因缘，所以佛密向全藏官民的书信中说，‘不知则不娇诈知，于诸三藏须审视，不观词句观其义，为了不追迷误地，仔细闻思甚重要。不能只跟随名言，须依靠智者之语’。”

由上可见，藏传佛教史上出现的诸如有些佛教僧人不系统学习佛教经典，不随顺精通三藏的佛学大师，认为只是简单的学习一些密宗的“脉”、“气”、“明点”即可修炼成佛；有些佛教僧人以为不需要按次第修持密法，只要在入定时思想上做到不作意，不思维即可；有些僧人在念善念恶、行善行恶都一样，均出不了生死轮回之苦海思想的引导下，陶醉于酒肉，沉溺于名利，追求金钱，贪恋女色等，这些都可能与摩诃衍那的禅宗思想有一定的关系。

佛教后弘期以后，摩诃衍那的这些思想直接渗透到佛教各宗派的思想体系中，我们在各宗派的许多著述中可以找到它的蛛丝马迹。土观说：“心要派汉人呼为宗门就其实义与噶举派相同，即大手印的表示传承”。① 阿芒·贡确坚赞大师说：“大手印及大圆满之名称虽不同，修习者们在修习时任何亦不作意与汉地摩诃衍那之（思想）相同。”② 阿芒还说：“在藏传佛教中，虽然不会产生外道派，然出现过两种不同的派别，此时，迎请噶玛拉西拉到藏，按此理行施佛法，即如大堪庆西瓦措所授记，于《观修三次第》中破斥的摩诃衍那的诸教理与后弘期之大圆满法和大手印法等相同，就像摩诃衍那离开吐蕃时在此地留下了一只鞋一样，当前红帽派新派们自诩是宁玛派，并认为大手印法和大圆满法无异，二者之中像摩诃衍那和尚的做法很多”③。萨班在《分辨三律仪论》中说：“后期灭佛法，汉地和尚之教理，虽仅依字义，然彼之本名隐去，立名大手印，现时之大手印，

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第222页。

② 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第 46 叶。

③ 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第 39 叶。

基本是汉地之禅法”。[①]“有很多大手印和大圆满等新旧派们，将修习性空立名为会到心之本面”。[②]

阿芒大师的这些话已清楚地告诉我们，藏传佛教各宗派深受汉地禅宗思想的浸濡，尤其是对后期宁玛派大圆满法和噶举派的大手印法的渗透和熏染就更深广、更浓厚。

从佛教理论上讲，摩诃衍那禅宗思想对藏传佛教各宗派的影响和熏染，其重点是：佛性在人的心性中是先天生就的还是后天获得的？性空与心性之间的关系是怎样的？如何才能修得性空，使心性进入佛的境界？对这些问题，阿芒大师都作了全面论述：

阿芒批驳了《成就生起次第海》一文中的“有些人说，身从本以来即是坛场，心从本以来即是佛，因对此不认识而成为轮回生死，为了认识即修道”。阿芒说“若这样，则有无苦谛之过，或者有从业烦恼中成就佛之过。“是有情则必须是金刚持，二者互为周遍，是器世间则必须是量宫。”阿芒说“若这样，生死轮回则不存在了”。“不认识自身之佛由谁追求，果位时分之一切功德于因位时分中无须现证，从本以来即有。”阿芒说“这种说法便是数论派的理论”。[③]

这里，把人心与佛性等同起来，把人身和从事佛事活动的坛场等同起来，把一切有情和金刚持等同起来，把世俗世界和无量宫等同起来，把生死和涅槃等同起来。总之一句话，把人和佛等同起来。毫无疑问，这些思想就是典型的汉地禅宗理论，而不是数论派的理论。

---

① 萨迦班智达·贡噶坚赞：《三律仪论说自注》，西藏人民出版社 1986 年版，第 87 叶。

② 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第 39 叶。

③ 同上。第 46 叶。

阿芒大师又接着说："与上述相同的说法在批判俄的书中亦有，所以讲上面话的那些人在萨迦派、噶举派、宁玛派中皆有，大手印及大圆满，虽名称各有不同，然诸所修所许全不作意之义与汉地和尚之见相同故"。①

阿芒还引用萨班《分辨三律仪论》中的话说："萨班在《分辨三律仪论》中说：现时之大手印法，汉地佛之大圆满法，上降派及渐进派，顿悟派及渐悟派，除安立名言不同外，其内容则无差别，此即理解为全无所有则有很大的危险。俄贡隆所著之《三律仪注疏》中说：愚人以安立大手印之名而修习性空被理解为全无所有，如持这种观点，则成为恶趣因"②。通观萨班等的这些话，即可看到宁玛派的大圆满法、噶举派的大手印法，还有萨迦派，它们把"空性"理解为全无所有，也就是说什么都没有，并认为用全不思维、全不作意的方法修行实践，才能证得性空，解脱成佛。这种佛教理论和佛教的修持实践似从汉地禅宗和尚摩诃衍那的佛教思想中搬运过来的。

另外，从藏传佛教各宗派的教义和修行方法本身中，我们也可以寻觅到摩诃衍那佛教思想的余韵流波。

宁玛派说："要门部则全离一切分别，现证实相自显的境界，较六加行尤为超胜。……明空无执的自己觉性，让它宽坦任运，任它妄念境相起伏变化，都不去辨别好恶、不作破立，只保任此明空赤露，这就是大圆满修习的精要"。③

萨迦派说："既已抉择诸法无实后，即心念无实的执相部分，亦属应断"④。

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第46叶。

② 同上。

③ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第109页。

④ 同上，第40页—46页。

噶举派说："心中若现色声等一切境相，或起善不善诸善恶妄念，都不作任何取舍，即此体相上但注心凝观，它便自行泯灭，灭后迹相了不可得，惟成空寂，从而坦然安乐而住，若得如是见地，即是悟入法性，见心本性"①。

以上这些宗派的思想虽然还不好肯定就是汉地禅宗和尚的见解，然二者之间有些一脉相承，有些非常接近，从整体上来看，这些宗派受到摩诃衍那的影响是毫无疑问的。宗喀巴从17岁到36岁广求多闻，修习佛法期间也受到了汉地和尚摩诃衍那思想的影响，那个时候宗喀巴"颇满足于全无所许和不取任何境界之见"②。这就是说宗喀巴所信奉的是排除任何想念，住在空空洞洞之中的汉地和尚之见。他在修行实践中也严格按照这一思想进行。藏史记载，当宗喀巴住在玖莫隆时，在大法会中讲到经义时便徐徐入定，并于心中不作任何思维。当法会结束，参加法会的人走光时，宗喀巴尚未出定，他说："若专心思维经义，则面前有人或说话，或作其他动作，都不能稍动其心，这是在早则有，在其修善行时，如上所说不受干扰，这又是在沃卡的降巴林寺修持时才获得的"③。这就说明汉地和尚摩诃衍那的禅宗思想直到明朝的格鲁派产生时期仍余绪未绝，以至于像宗喀巴这样的高僧大德曾一度将其思想作为正统的印度佛教崇信过。真是余音缭绕回旋不止。后来通过学习文殊、龙树、月称等的论著，才对印度佛教的大乘空宗思想得到了全面、准确的理解，并在他的《菩提道次第广论》一文中全面

---

① 土观·罗桑却尼吉玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第80页。

② 同上，第140页。

③ 同上，第139页。

阐发了中观应成派理论，多次批判摩诃衍那的禅宗思想，指出他的理论和修行方法是不符合正统的佛教思想，不宜在藏区实行，应按《菩提道次第广论》的思想逐步修法才是正路。

第四章 藏传佛教各大宗派的形成

后弘期以降，佛教在藏区衰而复盛，进入了鼎盛时期，这一时期藏传佛教的特点是，不仅自成体系的僧团寺庙相继标然林立，而且各具特点的诸多宗派亦先后纷然蔚起，例如宁玛派、噶举派、萨迦派、觉朗派、格鲁派等。从而使得佛教在青康藏高原这片宽广的土地上显示出了强大的生命力。我们探寻佛教在藏地的衰而复兴，各宗派相继勃兴的奥秘时，不仅要到佛教自身中去追踪各种佛教宗派兴衰的原因，而且应该到当时社会的经济状况、政治形势乃至整个社会历史条件中去寻找佛教的复兴、发展乃至各种佛教宗派兴衰潜显的奥秘。

第一节 藏传佛教各宗派形成的社会政治背景

从吐蕃王朝崩溃到元朝统一西藏的400年左右的时间里，西藏地区长期处于分裂、割据、纷争的状态。这是西藏社会由前期封建制向后期封建制过渡的重要历史时期。

公元838年朗达玛被贵族大臣拥立为赞普后，掀起了一场空前的禁佛运动，《新红史》对当时灭佛的情景做了这样的描

述："此王心中魔障，捣毁神殿，毁灭佛法。僧侣之生命亦遭杀害。一切修习佛法者均被杀害或摧残。所有一切经卷焚之于火，喇嘛阿阇黎被役使为奴，令高僧大德与佛法相隔绝。指派诸僧侣为屠夫。将佛(像)的衣服投入河内。用石头砸毁三所依之供器，佛法之名亦使其不存。"① 这是一次对佛教的空前沉重的洗劫，绝大多数佛教势力从此元气大伤，一蹶不振，从而导致了"卫藏无法"的局面。公元842年，朗达玛遇刺身亡，在赞普的继位问题上，统治阶级内部发生了纷争，朗达玛的长妃那朗氏立养子永丹继嗣王统，一部分贵族对其不满，又另立朗达玛的次妃才绷氏之子卫松继承王位。这样，两军对垒，彼此展开了争权夺利的斗争，从此吐蕃本部——卫、藏地方一分为二，各占一方，混战争权长达十几年之久。据《莲花生传》说："兄弟(指朗达玛之子永丹与卫松)不和，伍如与约如两地开战，昼夜纷争，长达12年之久。"②

《西藏王统记》载："因为政见不和，卫松占据约如，内乱发生。"③《贤者喜宴》载："吐蕃本土历经彼此火并内讧，日趋支离破碎，于是境内各处每每分割为二，诸如大政权与小政权，众多部与微弱部，金枝与玉叶，肉食者与谷食者，各自为政，不相统属。"④ 原役属于吐蕃的吐谷浑，党项诸族，脱离吐蕃而纷纷举旗另张。这种连年混战的局面给吐蕃社会带来了极大的灾难。对此种情景，史书记载道："遂掠河西鄯、廓等八州。杀其丁壮，……焚其宝庐，五千里间，赤地殆尽，熱热大

---

① 班钦·索南查巴：《新红史》，西藏人民出版社1985年版，第33页

② 转引自黄颢译注《新红史》注171，西藏人民出版1985年版，第179页。

③ 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社1984年版，第193版。

④ 巴卧·祖拉陈哇：《贤者喜宴》，第7品，第140叶。

败，伏尸五十里，溺死者不可胜数。”[①] 到处是一片“人饥疫，死者相枕籍”的悲惨情景。这些事实说明了当时的吐蕃社会处在一个战乱频繁、兵戈不息、篡乱相继、背叛四起、白骨蔽野的状态。

人祸之乱未平，又遇天灾之害，整个卫藏地区田野荒芜，经济凋敝，民不聊生，社会萧条。据藏史载，此时“庄稼频遭霜冻、冰雹；五谷长势低劣；牲畜脱膘；岗峦、洼地、荆棘丛生；深渊中险谷开裂，甚是不祥；深壑土地开裂，颇不安宁；果树干枯，土石高山崩坠；雨水不调；人多病早逝；不久，饥馑广为蔓延……，五谷精华锐减，以致不能耕种。”[②] 这些一波未平、一波又起的天灾人祸，促成了“各种属民奴隶起义相继发生。”[③]《贤者喜宴》载：“首先，韦、阔谢来丁任首领，在多康举行了农奴起义。”[④] 接着蔓延到了吐蕃本部。在伍如乘没卢氏与贝氏贵族集团混战之机，韦·洛波洛琼为首领，掀起农奴起义，继之在约如、藏兑、如仓秀尼(木)、彭城、上雅隆、山南、却地、工域等地，爆发了起义的烈火。[⑤]《西藏王统记》中说：“土阴牛年发生臣民反上之乱，火阴鸡年诸王陵墓被毁。”[⑥] 起义之猛烈由此可见一斑。起义之后，西藏地方先后出现了没卢氏、娘氏、悉朗氏、悉卓氏、玛氏、琛氏、聂氏、悉尼哇氏、许补氏、麴氏等11个割据政权统治的分裂时期。这些新兴的地

---

① 《新唐书·吐蕃传》转引自黄颢译注《新红史》注171，西藏人民出版社1985年版，第179页。

② 《松赞干布遗训》转引自黄颢译注《新红史》注171，西藏人民出版社1984年版，第179页。

③ 巴卧·祖拉陈哇《贤者喜宴》，第140叶。

④ 同上。

⑤ 转引自黄颢译注《新红史》注171，西藏人民出版社1985年版，第180页。

⑥ 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社1985年版，第193页。

方割据势力的领袖，或称阿达(领主)，或称本钦(长官)，或称第悉(执政官)、或称觉卧(首领)，或称墀本(万户长)等等，社会上已无赞普及“论”、“尚”体系。这些都表明一统的吐蕃王朝已土崩瓦解了。

这种天灾、人祸、动乱、饥馑等众多苦难一时并至，劳苦大众完全陷入了祸福未卜、存亡瞬变、升降浮沉的深渊之中，这对传布与发展佛教来说，真是一个天赐吉日良辰。一方面，对经过长期的动乱、饱尝战争流离之苦的广大人民群众来说，一时还看不到摆脱社会苦难的现实出路，他们好像终日被一种无限的荒漠、失落、空虚、绝望感所包围，不知何处是边际，何处是归宿，看不透、冲不破、走不出。这样，他们又一次把目光投向了佛教，到佛教中去寻找人生的价值和真谛，寻找最后的归宿和出路。而佛教的人生无常、苦海无边、追求来世、往生极乐、众生平等、爱人如己、劝人为善、大慈大悲的一套说教，向人们提供了远比苯教更为合理的关于社会人生的解释，展示了更为美好的关于未来幸福的幻想。这样，佛教思想曾使苦难中的人们享受了人间的温情，在社会心理情感方面更多地得到安慰。因而人们就纷纷投向了佛教的怀抱。同时，在区藏，“学在寺庙”。僧人不仅懂得一些天文历法，掌握一定的季节农时，而且还能为群众行医治病，佛教徒的这种乐善好施、普渡众生、济世治病的行为为佛教招来了更多的善男信女。

另一方面，对于割据势力来说，新的地方割据政权仍是很不巩固的，与经济基础相适应的意识形态还不健全。为了维护其种种特权和经济利益，巩固封建统治，在对比和总结吐蕃时期的思想——佛教和苯教得失利弊的基础上，重新寻找和创立一种新的适应封建统治的思想体系，就成了他们所面临的一个

重要课题。苯教的灵气主义思想在吐蕃现实生活中弊端丛生，已不能适应封建农奴主阶级的需要。当然也就不可能成为封建统治阶级的思想了。而佛教，虽然经过朗达玛的灭佛运动和奴隶平民大起义浪潮的冲击，在卫藏地区受到了毁灭性的打击，但其思想的余韵流波，此时还可在人民群众中寻觅。据藏史记载，就在这不利的环境中，佛教仍在民间以不同的形式流传，拥有不少信徒，例如有些人"护持五种根本戒律，"① 有些人"依然在宣讲修行方法"，② 有些人"在乡村挨户串门诵经"，③有些人"还为人做解脱生者罪障的宗教活动。"④ 因此它比苯教更具有吸引力。再加上在一些大封建主中，有很大一部分人就是崇佛的吐蕃王室的后裔，这样，宣扬佛教思想就有了深厚的群众基础。因此，佛教的因果报应、流转轮回的学说，就被这些统治者接收过来，变为他们奴化人民思想，扑灭人民"犯上起义"的精神武器。于是，在10世纪后半期，各霸一方的统治者分别派人到多康和印度等，拜佛学法，并请来经师传法译经，又在大力提倡和推行曾一度沉寂下去的佛教。佛教势力也深深懂得，他们只有依靠政治、经济实力雄厚的大封建主的扶持并与他们结为一体，才能得以生存和发展。因此，有些佛教徒应时而起，四处奔走活动，寻找自已的政治靠山，有些僧人大德则在新兴农奴主的支持和资助下，积极筹集黄金，纷纷前往印度及多康地区求取佛法，风靡一时，蔚然成风。他们学法归来后，分别依附在各自不同的地方统治集团下，而这些不同的地方割据势力也扶持这些不同的佛教势力，由他们当施主，建寺修庙，建立僧团。这些事实都说明，在藏区，佛教各宗派与

---

① 转引自黄颢译注《新红史》注167，西藏人民出版社1985年版，第176—177页。

②③④ 同上。

地方封建割据势力是相伴而生、同步形成的。

第二节 藏传佛教各宗派形成的社会经济基础

以寺属庄园、土地、牧场、牲畜等为主的寺院经济的继续膨胀，为佛教的盛行及其宗派的形成提供了强大的物质基础。

宗教的兴起固然与社会苦难的加深有关，但是宗教也并不总是与乱世相联系，在私有制下，宗教的隆盛也需要有充裕的物质基础。

在西藏，到分裂时期的中期，封建经济制度已从根本上确立，农牧手工业及商业有了较大的发展。农民直接占有小块土地已经相当普遍。土地的产权或属领主，或交家族，或归个体农民私有。出现了为建寺而接受供养田、购置土地、家族争产业和拍卖房舍田园等情况。各地的手工业、商业也发展起来了。西部阿里的定日、聂朗、后藏的拉孜、古尔莫等地方形成了贸易市场，在阿里的古格、北部的洛丁二地开采金矿，当时的黄金产量很大，山南和昂仁陶瓷业发达。① 这种繁荣的经济形势，即为寺院经济的形成和发展提供了良好的物质基础。

在墀松德赞时期，寺院已有了寺属民户，当时赞普赐给寺院民户 150 户，给每名僧人 3 户属民，总计赐给桑耶寺和 305 名僧人的寺属奴户为 1065 户，按平均每户 4 口计算，总计 4260 人。这些寺属奴户都不向赞普缴纳税赋，不负担兵役。他们只是寺院的杂役奴隶，其管理者是僧人②。

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，民族出版社 1985 年版，第 33 页。

② 同上，第 19 页。

寺院的经济主要是由赞普府供给的，其供应数量是“堪布每月青稞75克，一年共计900克，每月酥油1克又两个半涅噶，一年共计1100两，每年给衣服1套，马1匹，纸40卷、墨3锭以及足够的食盐。”①

当时僧人总共有300多人，在吐蕃总人口中只是极少数，但占有的奴户却达1060户，按每户平均4口计算为4260人。他们虽然没有私有的土地、牧场、牲畜，但每年从赞普府库得到的粮食总计达5428克，这相当于542个农民1年的口粮②。

以上这笔开支在僧人较少的情况下，赞普府还可以承担，墀松德赞时期以及以后两代赞普都是执行着这样的规定。以后随着僧人数量的不断增加，寺院组织的不断扩大，僧人地位的不断提高，政府就无力承担这沉重的经济负荷。为了解决这个矛盾，政府便把生产资料，如土地、牧场、牲畜作为固定寺产交给了僧人。这一制度，不仅使僧人有了永久的生活来源，各宗教上层人士的经济力量能够发展，而且演变到后来，一些佛教僧侣即变成了拥有寺属庄园、属民以及有司法权的披着袈裟的大地主、大富翁。这些制度是从赞普热巴巾开始的，大臣尚蔡邦·多日在堆龙江浦修建了有4名僧人的江浦寺，寺前所立石碑记载：“赞普天子墀祖德赞恩诏③，在堆龙江浦地方建寺，立三宝所依处，住有比丘四人，作为寺院顺缘之奴户、土地、牧场、供器、财物、牲畜等一併交付寺院，作为赞普墀祖德赞常川不断的供养。”④

---

①② 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，民族出版社1985年版，第19页—20页。“克”是当时西藏的一种容量单位。与现在“克”的概念不同。

③ 墀祖德赞即是墀热巴巾王。

④ 东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，北京民族出版社1985年版，第20—21页。

综上所讲，在赞普热巴巾以前，佛教僧人只有奴户，没有土地、牧场、牲畜等。到热巴巾时期，对一些寺院赐给了土地、牧场、牲畜等，从此，僧人中的一部分人开始转化为拥有寺属庄园的地主阶级。因为有了独立的寺院经济，西藏佛教中的一些上层人士就产生了为保护经济基础而掌握政权的动机，这种主观动机见之于客观现实的过程，就是西藏佛教内部宗派分裂和互相倾轧的过程，也是西藏佛教的活佛转世制度和政教合一制度产生的历史起因。各宗派之间关于教义、传法上的排他性，在一定程度上反映了寺院财产的独立性。

由于寺院经济的空前发达，以前那种流动不定的各种师说学派的种种不便，就得以解决，为提倡某一佛教学说的大师占据相对稳定的地盘，收藏和翻译大量的佛教经典，收养更多的佛教僧徒，网罗大批名师高僧，独立地、创造性的发挥和研究佛教理论，制定独特的教规教法，占据特定的教区范围，提供了物质基础。

第三节　藏传佛教各大宗派形成的思想文化土壤

后弘期以后，佛教的盛行及其宗派的形成，也是自松赞干布以来佛教理论长期发展的逻辑结果。

这一时期的佛教，从各种经典的翻译方面来看，显教经典基本上翻译齐全了，尤其是佛教密宗经典的翻译不再受官方的限制，译得比较齐全，它几乎占了大藏经分量的一半，译籍的数量和质量方面均超过了前人。至此，印度佛教的显密要典基本上已翻译过来了。藏族佛教学者自己撰写的佛学著述和有关注释佛教典籍的著作不断增多。

由于有这样的基础，使藏族贤哲大师们在显教教义和密教修法方面形成了传承不同，门庭有别，理解各异的局面，所以，逐渐在思想理论上产生了门户之见，在修法实践上形成了独特的系统。《西藏王臣记》一书中记述了这一事实。他说："斡德（绛曲斡的弟兄）之子孜德时，邀集卫藏康三区大部三藏法师，自为施主，供养会众，举行法会，桑喀译师译《量释庄严论》即在此时。热译师、年译师、琼波却尊、赞喀卧且、翱罗丹喜饶、玛尔通代巴喜饶等人一起追随以塔波旺杰为首的法团来参加法会。赞喀卧且从萨迦那学慈氏（五）法。热、年二人离开法会之后，即同赴印度（学法）。此后不久，格西扎噶哇在吉雪娘沽帕崩喀建立了僧伽（组织），在那里讲经修法，弘传佛教。同这些人（约略）同时（出现了）噶当派的教典派传人朗（朗日塘巴）、夏尔（夏尔佳巴）等人，以及教授派传人洛、甲域、嘉玛仁钦刚巴等人，（他们）广传噶当派的'七宝教法'（即：1.释迦佛，2.观音菩萨，3.度母，4.不动明王，以上称'四本尊'，即所谓'拉'。5.经藏，6.律藏，7.论藏，以上是谓'三藏'，即所谓'却'，四尊三藏合称'七宝'，是噶当派的根本教法）。在桑浦地方，翱译师师徒从事（因明和慈氏五论的）讲授听习，以正理道次接引僧徒。巴曹译师以译传中观论书，嘉律师、错那巴等人以传授律藏，聂希师徒以传授般若因明，翱阿利耶第瓦以传授桂派律学，甲刚巴索南仁钦以传授玛尔派律学，喇嘛翱巴师徒以弘传玛尔派金刚幕、二观察、三菩札三部（密续），索尔穹巴和结濯浦巴等人以传授自在部七经、幻华部八部、心部二十经等（皆为宁玛派密法），热却饶、绒哇噶译师、阶译师、喇哇译师、卓译师等人以弘传阎摩黎法与时轮金刚经，萨迦派三白及其弟子辈以弘传卓弥派口传的金刚幕、二观察、三菩扎三部（密续）和胜乐轮类的密法，结尊米拉、岗波巴、主巴、绰浦、

止、达等人以弘传大印法门与(那饶)六法，班禅释迦师利等人以传授经(显经)、咒(密咒)等，弘扬正理与道次。因此，在这一时代，具足十力净饭王子之教诫与解悟两方面的教宝，有如'白份'的月光，充满讲说、辩论、著作，以及闻、思、修各方面(光辉)的满月一样，这些具备显教善巧和密咒成就的人们，除了他们的年岁有老幼不同以外，大部分都是同一时期的。"①

由于以上这些原因，西藏佛教的高僧大德们在翻译、讲解、传授印度佛教的过程中，并没有完全墨守印度佛教经典和戒律的陈规，而是诸家多元并起，著书立说，自立宗旨，各抒已见，互相论争，提出了各种思想学说，从总体上构成了和显示了藏民族强烈的主体意识和深邃的理论灵光。这些都为西藏佛教各宗派的出现准备了思想理论条件。

这种诸师异说、各家殊唱的情景，阿芒·贡却坚赞大师在他的名著《萨迦·宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》一书中进行了全面论述。他认为，藏传佛教前弘后期，出现了朗达玛王，他毁掉了卫、藏一带的佛法三藏。"密法被禁止学习而藏于秘室之中。有些对密法的口传及仪轨等书籍作了种种增减，并广为流传，"②"有些将清净的续部中渗入了杂质，尔后作为清净续部及自己新撰写的续部大肆宣扬等"。③后弘期以后，很多班智达从印度来到藏地，很多藏族的大译师也前往印度学习佛法，从此，佛法之规弘扬，然而"有些人杀怨敌，对于酒及妇女也无所顾及，这些行者还说：'我自己的这些教法是前弘期翻译的以前的旧密法"。④更有甚者，被当时的统治者禁止流

---

① 五世达赖喇嘛、《西藏王臣记》，民族出版社1983年版，第83-84页。

② 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第2叶。

③④ 同上。

行的、被后来正统的佛学大师们谴责的邪道密宗在西部阿里地区盛极一时，泛滥成灾。从当时的阿里王益西沃发布的一道禁令中我们即可看到西部佛教界的滥杂腐化的情景：

此刻气数已尽王法衰败，
邪恶之法以大圆满之名在藏流行。
（有人）对邪恶见地执著不放，
邪恶密法以行佛法之名在藏蔓延，
致使邦国残破衰竭。
“超度”流行则牛羊不得安宁；
“合修”流行则污浊邪恶混杂；
“炼药”流行则病体无以治救；
“炼尸”流行则寒林无人供奉；
“供修”流行则有滥杀活人之事；
罗刹肉食供则人畜两病；
火香熏烟供则地方神龙不安。
如此行径可谓大乘佛法乎？……①

藏传佛教的这种理论上的自由创新和实践上的杂乱无章的所谓叛经离道的现象，一方面对藏族社会的长治久安，对人民的生命财产带来了极大的危害，是我们所深恶痛绝的；但另一方面也反映了藏族人已不恪守印度佛教的经典教义、清规戒律的限制，藏传佛教已逐渐摆脱印度佛教既定的轨道，走上了独立发展的道路。

阿芒大师还指出了藏传佛教各宗派产生的思想理论根源，他说：“佛教后弘期以后，先后产生了萨迦派、噶举四支系、觉朗派、噶当派、格鲁派等。这些宗派是以清净之显密经论作

① 卡梅·桑丹：《赞普天神之子达磨及其后裔之王统世系述略》，载《国外藏学研究译文集》第5辑，西藏人民出版社1989年版，第17页—18页。

为立论之证据，正处在佛教的讲修之中，所以，以上所述的各宗派并非是根本不同的宗教，而是因为对于某些教诫之规矩及某些名词之差别产生了不同的理解，所以按照圣域——印度佛教四宗派之破立，诸噶举派等破萨迦派之道果法，诸萨迦派则破噶举派之大手印法，萨迦班智达及米拉日巴尊者嘲讽某些噶当派所实施的教法。有关破斥觉域派和解希派亦无续部之源流，并与续部之义相违等之论述，在萨班的《分辨三律仪论》中已有记载。"①

在这里，阿芒·贡却坚赞大师认为，这些宗派首先是依据正确的佛教显宗和密宗经论，按照佛教的讲经和修道之规矩开创的，因此，从根本上讲它们都没有超出佛教的思想范围，皆归属于佛教。但每个人在修持佛法、学习佛典时，所接受的传承不同，学习佛典的侧重点各异，每个人的思维方式、理论素养、观修的体验也不可能一样。因此，藏族的高僧大德们对佛教的教义理论及一些名词概念的理解产生了种种异义，所以在佛教内部引发了理论上的对立、纷争和论战。我们认为这种佛教理论上的彼此争论从佛教前弘期的"顿渐之争"起，没有停止过，尤其是从后弘期始越来越趋向激烈化、明朗化、公开化。斗争的焦点即是在西藏这块土地上，是按照印度佛教的标准来理解和解释佛教的理论和实践，还是按照藏族人自己的标准来理解和解释佛教。这是从思想理论上藏传佛教产生宗派的酝酿过程。

阿芒大师详细披露了这一斗争的具体内容，他说："尊者仁达瓦等破斥了时轮等《三菩萨释》、《六加行引导》等。俄的论著《蒺藜论》中有破斥道果金刚七言句的说法，布顿梦见扎巴坚赞到他

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第3叶。

面前说，'我之密教论著中之诸错谬，由你校正'。布顿根据梦中的这一教导，多次破斥了《抛除黑迷乱》、《桑布支周噶》等书。"①

阿芒还说："对萨班的声律学由巴洛丹进行了破斥，这在很多论著中很明显，由郭·索朗桑格、释迦却丹，达仓译师西绕仁钦等三位萨迦派大师破斥了被称为第二佛祖的宗喀巴大师，这一点影响很大。由萨桑大译师、周巴白嘎、达波扎西南杰也对其作了批判。娘波贡嗄白指出了噶举派的'指点'心性及'脐轮'等若干教诫之过错、对拉里三十二等词义之怀疑及对非清净之显密经论之批判已经很多了。还有对色拉寺和哲蚌寺中若干不同的论著有彼此破立的情况。"② 这种创造冲动、批判意识使佛教获得了蓬勃的生机。

最后，阿芒在总结藏传佛教史上这场别具一格的景观时说：在藏传佛教史上到现在"还没有出现过一个对某个智者所写的论著不曾发表不同意见或不批判的现象。"③ 这是说在藏传佛教史上几乎所有的贤哲大师及其论著没有一个没受到过挑战、诘难、怀疑甚至批判。就是像宗喀巴这样被称作第二佛祖的高僧大德，也没能躲过唇枪舌箭之袭击，受到过种种挑战。

不拘守于佛典原文，不恪守陈规陋习，不匍伏在权威的脚下，没有四海皆准、永固不变的绝对真理，一切都可以按照自己的理解、自己的思维途径、自己的价值观念去剖析经旨，去改造创新，去孤明独发，去各立门户。这样随着理论上通过多角度、多形式、多层次的交锋、观点相同或者相似的人越来越趋于一致，久而久之也就形成了同一的传法世系、统一的教义教规、统一的修行方式。这是藏传佛教诸宗并兴、名僧辈出、

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第3叶—4叶。

② 同上。第4叶。

③ 同上。第4叶。

竞标异彩、独具特色的理论原因。

佛教内部由于见解迥然有所不同而产生分歧，互相辩论，最后立宗分派，这对佛教本身来说是好事还是坏事？阿芒大师认为是好事。他说："以上所进行的这一切（论战）都是为了爱护佛教之事业，擦净佛教中之污垢，慈悲所调伏者纳入一切行动中，这行为怎么能说是抛弃佛法呢？"① 这说明佛教内部产生不同意见的争论，是为了纯洁佛教理论，坚持佛教原则，发展佛教事业，而不是为了抛弃佛法。

第四节　佛教在藏区再度弘传的过程

佛教在藏区的再次传播，由于得不到一个强有力的势力的资助与扶植，因而走过了一段漫长而曲折的道路。

朗达玛灭佛后 80 多年中，很多佛教徒纷纷逃往安多、康巴地区、阿里地区"弘扬佛法"。即在这些佛教势力尚未涉足的地区建立道场、招徕佛徒、出家受戒、研习佛典，并出现了许多像拉钦·贡巴惹赛这样的贤者大德。而昔日佛教盛行的"卫藏却无有佛法，成了黑暗地区"②。公元 978 年，山南"桑耶地方的（封建）领主察那益希坚赞为增广善缘，派遣所谓卫藏七人前往康地求取戒律……。后来又有五人，前往康地求取戒律"③。他们在康地于诸学者大师等门下受戒学法，学成返回卫藏后，"由益希坚赞的儿子赤巴王为施主……在卫藏建立了无数寺庙，建立了僧伽④。"普传戒律，（从此）使佛教的余烬从下路

① 阿芒·贡却坚赞，《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第 4 叶。

② 萨迦·索南坚赞：《王统世系明鉴》，辽宁人民出版社 1985 年版，第 196 页。

③④ 同上。

又重新燃烧起来了，开佛教再弘之端，由此逐渐弘传形成了“使卫藏诸地，僧伽遍满，讲解实修，蒸蒸日上”①的鼎盛时期。这就是“下路弘传”的情况。

10世纪末，阿里地区的封建主益西沃也在大力倡导佛法。益西沃是朗达玛之子卫松的五世孙。吐蕃王朝灭亡后，卫松的子孙在卫藏不能立脚，便逃到阿里地区，成了该地的封建领主。

他将其政权托付给他的兄弟松额王，自己出家为僧，他对显教的佛经，虽然通晓，而对某些修密行者以淫乐为解脱的邪行，是否为佛法却生起了怀疑。故特派遣仁钦桑波等21位少年前往印度学习佛法②，这些人，在当时的历史条件之下，心怀虔诚的信仰，抱着求取“真谛”的愿望、肩负时代的重任，不畏旅途艰险，不怕酷暑熬煎，不顾死亡的威胁，涉流沙、渡峻岭、越雪山，历尽艰难险阻，辗转进入印度境内，形成了一股印藏文化交往的历史潮流，在这股汹涌的浪涛中，多数人不幸成为瞬间生灭的浪花，只有仁钦桑波等三人侥幸身免。他学成归里时，已是一位精通一切显密教法的人物，他还请来了许多有名望的学者，回来后，在古格地方首领拉德的资助下，由他主持于古格之托林寺共同翻译了显教经典及密教四续部经典，特别是译出了密乘的《瑜伽部》及《密集》等许多经典。从而建立了清净的密教③，由此开了西藏佛教“新密咒”之先河。对此，《青史》的作者循努贝说：“在藏地后弘密法的昌盛，远胜前弘，皆此译师之力也。”④我们觉得这种评价是不过分的。

---

①④ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第29页。

②③ 布顿·仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，民族出版社 1986 年版，第 190 页。

益西沃还仿照桑耶寺新建了托林寺，请来印度僧人达摩巴那等人，在阿里建立了戒律传承，开始形成了另一个宗教系统称为"上路律传"。

公元1042年，益西沃的侄孙绛曲沃延请印度名僧阿底峡至阿里。他在此居住3年，写了著名的《菩提道灯论》一书。协同仁钦桑波"作了不少翻译事业，特别是对于各部瑜伽，以贡嘎楞波所著的释本来作蓝本进行校对。因此，密教的灌顶、传经、讲说、修法等的教授，得到了弘扬。"① 后来阿底峡应邀来到前藏传经授徒，去过拉萨、桑耶等许多地方，从学弟子甚多，其中最著名的弟子为仲敦巴。《布顿佛教史》中说："特别是他将噶当派法规传授给仲敦巴，藏地佛法由此大弘扬了起来。②"

后弘期的佛教，主要是通过"上部律传"和"下路弘传"两个渠道传承下来的。这两个传承系统在佛教基本教义方面无大差别，但在密宗修持上则有较大的区别。下路弘传主要是沿袭吐蕃王朝时期的旧密法，所用的密籍称为"旧密咒"；上部律传所依据的则是在印度新发展起来的密籍，被西藏称为"新密咒"。另外，由于当时阿里的印度僧人很多，阿里僧人外出至克什米尔和印度学法的人也不少，他们各自师承不同，对佛典的理解体会亦互不一致，因此也出现了不同的修持方法。

在这些差别存在的基础上，从11世纪中期到13世纪初先后产生了西藏佛教的各宗派。

11世纪中期，一些僧人尊奉莲花生所传的旧密咒，并为了自身在民间得以生存，不得不吸收了苯教的许多神祇仪轨，从

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第28页。

② 布顿·仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，民族出版社1986年版，第191页。

而逐渐形成了藏传佛教的宁玛派。

宁玛派比较偏重于僧人的修行实践，讲求咒术，人称阿巴，他们标榜其经典为吐蕃王朝时传承下来的经藏或挖掘出来的伏藏。后来，持新密咒的众多宗派的创始人，大多出于他们这派的门下。这一派未曾在政治上有所施展。

公元 1054 年阿底峡圆寂后，仲敦巴以一个富室和居士的身分取得了澎波、当雄等地首领的资助，于 1056 年在热振建寺，创立噶当派。这一派也未从事政治活动，到 15 世纪时，经过整顿革新，成为格鲁派。故此派亦称为旧格鲁派。

公元 1073 年，款氏家族贡却杰布于萨迦地方建寺传法，创立了萨迦派。萨迦寺主一席从此在家族内传承，传到第五代时，得蒙古汗王的支持，在西藏政治上占据了显要地位。

第　五　章

藏传佛教宗派之一：宁玛派的佛教思想

第一节　宁玛派产生的时代背景及其传法系统

宁玛派渊源于吐蕃王朝的莲花生，创于12世纪而盛于五世达赖，它实际的开创者为三素尔。

宁玛派即旧宗派的意思，旧有两种含义。其一为古，这一派认为他们的教法是从8世纪来到西藏的莲花生大师传下来的，比藏传其他佛教宗派的形成要早300年。所以，相对于其他宗派来说，可以称为古老的一派。其二为旧，这一派自称他们是以继承弘扬吐蕃时期所译的佛教典籍为主，不同于佛教后弘期的仁钦桑波等人所译的密教经典。因此，他们是旧派。

藏传佛教中，“在显教方面，无新旧之分。新旧二派之说，乃是纯粹以密教弘传情形来划分的。对于这个新旧划分，其说法颇不一致，最普遍的说法，是指以班智达弥底来藏以前所译续部，则称为旧派密咒；仁钦桑波译师以后所译续部，则名为新派密咒”。[1] 由此说明，在藏区，新旧密教的划分不是以密教的内

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》西藏人民出版社1984年版，第31页。

容为准绳，而是以所译时间的先后来界定的。

宁玛派作为一个佛教宗派，虽然产生于11、12世纪，但它的历史渊源可追溯到吐蕃王朝时期的莲花生大师。佛教在吐蕃的传播和发展，曾遭到吐蕃地区的传统宗教——苯教的顽强抵抗与强烈排斥。藏史记载："最初松赞干布时普遍弘传大悲观音的生起圆满两种教授，依之修学的人也很多，康藏各地祈祷观音和诵六字大明咒，即从此时开始的"。①

柱藏《遗训首卷录》说："当时曾从天竺请来古萨若阿阇黎，婆罗门香迦罗、尼婆罗阿阇黎尸罗曼殊，译出密经的支分多种。此后五代，至墀松德赞时，又迎请静命大师，大师说十善法与十八界法，传入八关斋戒，因此引起地方的恶神厉鬼等不悦，念青塘拉山神雷击红山宫，亚拉香波山神水淹旁塘，十二丹玛女神对大畜施放瘟疫"。②

苯教势力借这些自然灾害，强烈反对佛教，说这是弘扬佛法之过，请藏王停止弘法。藏王对此举棋不定，不知如何是好，便问静命论师。静命说："且先迎请莲花生大士，降伏藏地诸恶毒天龙"。③莲花生大师到藏后，首先，"收伏恶毒天魔"，④止息各种灾害，指的就是莲花生利用密法同苯教巫师进行了多次斗争。莲花生每战胜一些苯教巫师，即宣布苯教的某某神祇已被降服，并封其为佛教的护法神。其次，莲花生亲自"加持基地"，修建了藏区第一座佛教寺庙，即"桑耶永固天成大寺"。再次，莲花生为王臣二十五等众多具备密乘根器者，讲说三瑜伽法，即宁玛派九乘中后三乘，属最高瑜伽，得成就者很多。他们是："南喀宁布（虚空藏），能把日光骑，桑结耶协（佛智），

---

①②③④ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第32页。

以橛插山崖；杰瓦却仰(胜声)，三次作马鸣；喀钦措杰(海胜)，能起已斩尸；白季耶协(祥智)，非人为奴仆；白季僧格(祥狮)，天魔供差遣；毗卢遮那，具有智慧眼；法王墀松，已得不动定；玉扎宁布，证德最为高；阇那鸠摩(童智)，神通显变化；多吉杜炯(降魔金刚)，风行无阻碍；耶协仰师(智音)，能往空行处；梭布·拉白(天祥)，手捉猛兽颈；那囊·耶协(智慧)，翔空如飞鸟；白季旺秋(吉祥自在)，掌握橛诛法；邓玛·孜茫，得记忆总持；迦瓦·白孜(祥积)，能有他心通；许布·白僧(祥狮)，能使江河倒流；杰卫罗朱(胜慧)，起尸变成金；齐五穹洛，能擒飞空鸟；郑巴南喀(念空)，以降拽野牛；沃震·汪秋(自在)，入水似游鱼；玛塘·仁钦(大宝)，以磐石为餐；白季多吉（祥金刚)，穿山无阻碍；朗卓·贡乔(三宝)，抛雷如射箭；杰卫绛曲(胜菩提)，空中跏趺坐。如是云云”。①

藏王又从印度请来了法称、无垢友、佛密、静藏等给藏人传授灌顶，讲解密法。然在当时的吐蕃是严禁传播密法的。“莲花生大师为了利益未来有情，故将各种甚深教授，埋藏在山岩湖海之中”。② 并发愿使它和有缘的人相遇，几百年后真有人与此教典巧遇，并发掘出来加以弘传，成了一个法系，这个法系即是以后的藏传佛教宁玛派的雏型。由此看来，宁玛派密咒的法门，有其小部分外，大部分从墀松德赞时开始的，宁玛派的法系的来源主要系莲花生大师传出。而宁玛派中主要经典之一便是伏藏，从12世纪中叶起，出现了不少的掘藏人，著名的有娘·尼玛维赛，他掘出的伏藏称“下部伏藏”。到15、16世纪，由热特那林巴汇刻，称为“南藏”。16世纪初，另一位掘藏者叫

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第32-33页。

② 同上。

仁增郭吉登曲坚，也曾发掘和汇刻了另一些伏藏，称为“北藏”。

在藏传佛教其他宗派看来，伏藏是宁玛派僧徒伪造的，并非译自印度传来的梵本经典，故一时为僧众非难，受到排斥，在12、13世纪以前，很多藏传佛教学者都不承认宁玛派是藏传佛教的一个派别，后来，有人在一些寺庙里发现了一些古老的梵文写的经书，其中有宁玛派的几本译本经典的原本，由此群疑冰释，佛界从风，名僧大德亦竞相夸赞服膺，以此为契机，宁玛派才正式进入藏传佛教的行列。

宁玛派为什么会遭到如此非议呢？因为在宁玛派教义中掺杂了大量苯教的成分，有些教义又类似于汉地的禅宗思想，因此之故，一些墨守经文的人将其视为怪胎是自然的事。

宁玛派产生的年代虽然很久，但真正形成一个宗派还是在11世纪以后的事。在朗达玛灭法时密教未遭到像显教那样的灭顶之灾，而它仍能在一部分家庭中，由父子、兄弟相传的形式被继承下来。只是这些传承是分散地进行，并掺杂了许多苯教的东西，传授这些旧密教的人没有固定的寺院道场，没有僧伽组织，没有系统的教义，所依的经典只是前弘期时旧译的密咒。直到12世纪中期，经过素尔波且将旧译经典和注释整理成一个系统，并建立了乌巴陇寺，有了一定规模的活动，这一派才逐渐形成。17世纪中叶，居美多杰在山南地区雅鲁藏布江以南建敏珠林寺，以后又有人在江北岸建多杰扎寺，宁玛派才真正形成了一个宗派。

宁玛派中最重要的代表人物是“三素尔”。所谓的三素尔，是三个同属于素尔家族的人。

第一个素尔波且（意为大素尔），本名释迦君乃（1002—1062）。他从师当时很多旧密咒师，学到了宁玛派不少教法。他

整理了宁玛派的典籍，确定了一些根本的“怛特罗”(密法)，尔后把阐述和注释这些怛特罗的东西及其成就法和有关仪轨等理出一个头绪，组织成系统，从此宁玛派才有了系统的典籍和独特的教理教规。他创建了宁玛派的第一个弘法道场——乌巴陇寺，从此宁玛派才有了寺院。他的弟子很多，相传有108人能够经常“修定”。最有名的是素尔穷，即小素尔，亦称第2个素尔穷。

第二个素尔：本名喜饶扎巴(1014—1074)。他是素尔波且的养子，从素尔波且学了不少教法，但不能得密法传授，为了实现宿愿，他曾和一家有钱的寡母及其少女配婚，用她们的钱来支付学费，学成之后，就遗弃了她们母女。这样他掌握了素尔波且的全部密法，并继任了乌巴陇寺寺主的职位。据说他独自到甲卧地方修法十三载，得到一切事物皆金刚萨埵性，因而证悟到了大圆满的境界，所以很有威望。

从他学密法的人不少。在当时传密法是要收钱的，由于收了许多弟子，因此他成了一个富有的人，他的弟子很多，著名的有“四梁八柱”之称。其中最有名并继承他的事业的人是他最小的儿子卓浦巴。

卓浦巴就成了第三个素尔，他原名释迦僧格(1074—1134)。出生的那一年，其父素尔穷死了，由母亲和舅父养大。他继承父业，15岁开始学佛法，19岁以后，即向他父亲的几位著名弟子学习宁玛派的密法，又向别人学了大圆满法，遂成一个有名的人物。后来他收徒传法，弟子约有千余人，其中不少人本来是学显教的，由于从师于他，即改学宁玛派的密法。他们又分头去传授这些密法，从而使宁玛派密法广为传播。他在卓浦地方建立了卓浦寺。人们也称他为卓浦巴。他对推动宁玛派的发展起了重大的作用。

"三素尔"所传属宁玛派的经典传承，它的内容以"幻变"、和"集经"两部分为主。和素尔波且同时的以经典传承为主的还有一个人，即绒却吉桑波，生卒年不详，大概是11世纪时的人。他传下来的宁玛派的密法是以"心品"为主。这个传承以后似分成三个系统，第一个系统是"心部"，第二个系统是"界部"，第三个系统是"教授部"。三个系统又都各有师承而彼此互相影响，宁玛派人把这三个系统，特别是最后的教授部称之为"大圆满法"。以后，大圆满法即成了宁玛派主要教义和特有的教法。

14世纪时，宁玛派中出了一位著名人物，即是宁玛派的第五个代表人物——隆钦然绛巴。他本名智美沃色(1308—1364)，13岁出家，既学过显教经典，又修过密法多年，是一位兼通显密教法的人。藏史中记载说："隆钦然绛巴尊者，是旧派掌教中唯一精通教理的最杰出人物。关于各种明处，显教教理和新密旧密两派等方面的著作亦很丰富"。[①] 他解释和修订过宁玛派的密法经典，写过很多宁玛派密法方面的书，其中最著名的是《七宝藏论》。对他的著作宁玛派人极为重视，是某些宁玛派寺院的僧人必读的书。他曾到过不丹，在不丹建立了塔尔巴林寺，不丹境内的宁玛派就是从此寺传播出去的。他从不丹又到过尼泊尔，对尼泊尔的佛教也有一定的影响。

宁玛派不像别的宗派有一个中心寺院，宗派中有一个延续不断的首领。这一派在11世纪形成宗派以后，一直是分散发展的，就是这样，他们也和当时当地的政治发生过一定的关系。首先早期宁玛派和元朝发生过一些关系。

13世纪时，"三素尔"一系的继承人释迦沃把掘出的一部"伏藏"经典献给元世祖忽必烈，忽必烈封了他一个"拔希"即法师

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社，1984年版，第37页。

的名号。还有一个叫雍顿巴的人(1284—1365)进京受到元帝室的隆礼款待，他曾奉元朝政府之命到一个遭受旱灾的地区去求雨。另有一个叫桑杰扎的人也曾进京谒元帝，元帝曾赐给他大量的土地。从这些事实中可以看出，元朝时宁玛派僧人就和中央政权建立了联系，并得到了中央的封赐和优待。尽管如此，宁玛派也没能在藏区形成为一个稳定的寺院集团势力。到了17世纪，由于得到了五世达赖的大力支持，宁玛派势力才有了长足的发展。

五世达赖虽身为格鲁派领袖，但他自己却信奉并实修宁玛派密法，他还写了不少有关宁玛派密法的书，帮助扩建、改建和新建了不少宁玛派寺院。五世达赖如此推崇宁玛派似乎也是政治上的需要。当时，西藏的封建农奴制已经逐步完善，格鲁派掌握了西藏的政教大权，为了使封建农奴制更加神圣化，五世达赖对农奴又规定了系统的刑法，把农奴更严格地控制束缚在领主的土地上，加强了农奴对领主的人身依附关系。这种权威的统治，则配以对鬼神、咒术等迷信宣传来麻醉群众，借助密教的狰狞鬼怪的形象，以及阴森恐怖的祭祀仪式来恫吓群众，这样便能从思想上真正达到统治人民的作用。处于这样一个目的，五世达赖才选中了宁玛派。

自宗喀巴以来，格鲁派中的上层人物是反对这些东西的，但是，自五世达赖以来，抓统治权的人，和格鲁派中掌握行政权的上层喇嘛，有的支持宁玛派，有的则兼学宁玛派密法。所以，从此以后，宁玛派一直流传了下来，并得到了一定的发展。历届西藏地方政府，每有战争、灾荒、瘟疫等发生，都要请桑耶寺中宁玛派僧人作法禳解、消灾免祸，以抬高宁玛派在藏族社会中的地位。

宁玛派在西康地区的四个寺院，再加噶玛噶举的寺院，即

八蚌寺，这五个寺都受历代德格土司的支持，五个寺的寺主，德格土司都尊以师礼，称为德格土司的五位师傅。五个寺的寺址，也都在德格土司所辖的地域之内。这几个寺院在社会上的作用，和藏区几个宁玛派寺院的作用是相同的。

综上所讲，宁玛派并不像萨迦，噶举、格鲁派那样和政治势力关系十分密切，就是这样，它也没有逃脱与政治的依附关系。这就说明，任何宗教要存在和发展，必须和当时当地的统治政权共休戚，相始终，必然的伴随着统治政权的兴旺而发大、没落而衰微。这是不以任何宗教集团或宗教领袖的意志为转移的客观规律。

第二节　宁玛派的佛教思想

一、大圆满法的含义及理论结构

（一）大圆满法的含义

“大圆满法”是宁玛派的特殊教法，它作为一种理论思维的形式，是一种特殊形态的宗教唯心主义，是一种唯心主义的本体论以及对于本体的直悟论。宁玛派说：“此法说先前离垢之智，明空赤露，为大圆满。若释其字义，说现有世界，生死涅槃所包含的一切诸法，悉在此灵明空寂之内，圆满无缺，故名圆满，再无较此更胜的解脱生死方便，故名为大”。①

不难看出，在宁玛派的佛教哲学中，先前离垢、明空赤露的“智”具有主导地位的因素，所谓“智”是指心的本体，或者说“智”就是心体的本性，对于这种本性，宁玛派称作：“先前离垢

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社，1984年版，第39页。

之智”、“自然智慧”、“灵明空寂”等。它包含三个方面的内容：

第一，它是指人的清净的心灵本体，即达到佛教觉悟的先天能力。实际上就是指人的心灵结构中某种能够发生宗教体认的能力和因素。宁玛派那里，将这种因素称为“先前离垢之智”、“自然智慧”等等。

第二，指宇宙万有的本体。世界上的一切事物和现象，包括生死涅槃一切法都存在于这灵明空寂的本性中。

第三，指真如佛性。这个心性的自然智慧就是佛性，一个人只要在主观上体认了这前先离垢之智，就对宇宙人生的真实性有了彻底的觉悟，从而解脱生死，达到清净涅槃的境界。除此之外再也没有其他更好的方法能解脱生死，所以叫“大圆满”。

这样，宁玛派就以心性论为核心，把心性论、本体论和成佛论结合起来，从而使佛性人性化、本体化，形成了心性、本体、佛性三位一体的统一体。宁玛派所谓的成佛，便是众生对自我先天具有的清净本性的体证，只要觉解了它，也就契证了宇宙的本体，使自己本来是佛的本性显露出来。既然如此，成佛也就不必向遥远的彼岸世界追求，而在于内观反省，了彻人人都所具有的“灵明空寂的智性”，即佛性，因为彼岸世界的佛就在此岸世界的人心中。

由上可见，宁玛派所说的“先前离垢之智”虽然也含有如来藏自性清净心、佛性、抽象本体等的意义，但主要还是指具体当下现实之人心，《越世经》云：“若明自身即是佛，此外求佛无觅处”。①

莲花生云：“诸法根本即自心，安住即了一切义。唯依身口无实际。故应专一观自心”。② 这就是认为人人的本性、本心都

① 《藏密气功》，求实出版社 1989 年版，第 52 页。

② 同上。

是佛性，一个人只要认识了这一点，即可解脱成佛，因为人的自心本来是佛，所以心才是诸法的本体，一切现象的总根源，在自心中见到一切事物和现象的本体，即可达到佛我一体的境界。这里我们看到宁玛派学说已开始把印度佛教的注重抽象本体转向了注重人心，也就是说印度佛教中的佛性、实相、法性、如来藏自性清净心是一个派生万物的抽象本体，宁玛派把它具体化为具有主体色彩的“先前离垢之智”、“明空赤露之心”，这便说明宁玛派在一定程度上沟通了作为抽象本体的佛性和作为具体人的“己心”、“自心”，给佛教的本体论注入了主体意识的活力。

既然佛性是人人本来所具有的，人心就是佛性，为什么还对人的心作佛和众生、真心和妄心、清净和染污、觉悟和迷乱、生死和涅槃的二重划分呢？众生从本具佛性至到达大圆满的境界究竟需要具备什么条件？用何方法？如何修行？可以说，宁玛派的整个佛教哲学思想，都是从不同的角度来回答这个问题的。宁玛派认为：“关于妄心与觉性的差别，说心是随无明之力，起种种杂念，这个客尘的分别，则名为心。不随无明之力所染，远离二取戏论，照了此明空而又无有可取的空寂者，名为觉性。又说心的行相，现有的部分就是轮回。心的体性，空寂的部分就是涅槃。轮回涅槃，在自心的本性空寂之中，是无可分别的，因此名为轮回涅槃无可分别云云”。①

宁玛派从“心性本净，客尘所染”的佛教思想出发，虽然认为至高无上的“明空赤露清净智”先天地存在于每个人的心中，不是从现实的经验中得来的，但人心并不仅仅是佛教觉悟的主体，成佛的能力还只是潜在的，现实的人心当中充满着各种不符合真如的思想认识、情感欲望，这样的思想认识和情感欲望，

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第40页。

佛教称为"烦恼"、"无明"、"妄念"等等。这些就是人心虚妄的一面。在宁玛派那里称为"妄心"。宁玛派说"众生的心本有染净二分，染分的叫作'心'，净分的叫作'了'"。① 还说："自然智之本性有垢时即为因，净治垢时即为道，远离一切垢时即为果"。② 这就说明，无明烦恼与佛性一样，也是先天生就的，无始无明，就是指先天的迷惑妄念，认为正是这种先天的迷惑妄念覆盖了佛性，从而使得众生不能超脱生死之苦，涤除妄念之心。

发明觉性应采取什么样的方式与步骤？在这个问题上，宁玛派教义的独特之处便显露出来了。宁玛派在修行上不主张从去除妄念着手，而是直接发现"明空赤露的心"。宁玛派说："诸佛智慧，众生本具，若无明清净，当体证得，若无执着，当体成佛。但此一上不觉，即是无明，起自他执，即成众生，轮回六道，此为宁玛派特具之见"。③ 又说"了知这'明空觉了'就是解脱生死的最上方便"。还说："众生身中无始本有的清净心性为大圆满，众生因迷此而流转生死，若能悟此就能证得涅槃"。④

由上可见，宁玛派的逻辑是：对众生身中无始本有的清净心性有了觉悟就意味着证得了涅槃，成了佛。觉悟这清净心性的途径或方法也就是宽坦无为，放任身心，轻松自然。"这个当下无有污垢，明空无执的自己觉性，让它宽坦任运，任它妄念境相起伏变化，都不去辨别好恶，不作破立，只保任此明空赤

① 法尊：《宁玛派》，载《中国佛教》(一)，知识出版社1980年版，第381-382页。

② 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第32叶。

③ 李安宅：《西藏红教的(大圆满胜慧澈却脱噶全书)》，载《密宗大成就》台湾版。

④ 法尊：《宁玛派》，载《中国佛教》(一)，知识出版社1980年版，第381-382页。

露，这就是大圆满修习的心要”①。因而“宽坦无为”就是真如佛性的发挥与显现，是直觉能力的自然发挥，宁玛派以为凭借这种直觉能力就可以显现佛性，因而宗教修行的功夫就不在于如何去抑制通常的心灵活动，而是如何放松对心灵活动的拘束与控制，以便达到这种直觉和灵感的出现。可见，宁玛派是从积极地放松正常的意识活动方面来理解宗教修行的。这与禅宗慧能“菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷。不能自语，……内外明彻，识自本心，若识本性，即是解脱”的说法字眼虽殊，实质无异。

（二）大圆满法的理论结构

从以上事实中可以看到，宁玛派大圆满法的思辨逻辑是：先将用神学掩饰起来的神秘的高不可攀的精神实体——真如佛性，拉回到现实世界每个人的自心中，说佛就在自己的心中，不承认在人之外还有什么佛的存在，从而否认了佛的彼岸性，使之在人的自我意识中恢复了佛的绝对权威，强调由生死轮回的苦海世界向常、乐、我、净的涅槃世界的转变，就在于每个人的心由迷向悟转变的问题上，这就把实现成佛的途径，全部转移到对自己的心的觉悟上来了，即把外向型的佛变成了内向型的佛。因而，宁玛派所谓的成佛，便不在于追求另一遥远的彼岸世界，而在于洞见人人都具有的现实的“自我意识”本身，宁玛派把这个“自我意识”本身，叫作“明空赤露的智性”，尔后，再把这个作为主体的“自我意识”无限夸大，说它就是世界的本原，就是真如，即把它规定为绝对的、无限的、唯一真实的、永恒不变的、超时空因果的、也是至高无上的先验存在，于是，这个自我意识本身也就外化为脱离了人体的“绝对观念”。这就

---

⑤　土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第41页。

是宁玛派佛教思想的理论特质和思维方法。

然而应该看到的是，宁玛派的大圆满法也有其积极的实践意义，它以抽象的神秘的方式强调了人的主观能动性的巨大作用，认为人首先要相信自己存在的价值，天地万物、东西南北的整个世界皆在我心中，佛也在我心中，我心即是佛性，把对超自然神灵、神秘境界的崇拜世俗化，变为对人自身的崇拜，使人心不倒向异化了的神学大厦和偶像符号。这就把人的精神解放和升华引向了内因，即通过自身的努力，若识本心，即是解脱，总之，要自信、自度、自悟、自证。这种以人作为逻辑起点，充分地肯定了自我的能动作用，是当时吐蕃王朝处在向上发展阶段在宗教理论方面的反映。

二、大圆满法的基本内容

怎样才能从无明转为明，证得“明空赤露的智性”，从而进入一种超凡绝尘的心灵境界呢？这就要经过一系列的宗教修行来实现。为此，宁玛派把大圆满法分为三部，“大圆满内部又分为心部、界部、教授部三种”①。三部都各有不同的修行方法。

（一）心　部

大圆满法的“心部”是通过求悟自心本性来修习明空赤露的心。“此中心部，说随见何境，唯是自心，心性现自然智慧，除此自然智慧外（自然智慧指的就是心的清净分，即佛性），再无余法。其导入此道之方便，多与大手印派相同，唯大手印派是以心去印境，心部者则是求直观能缘心性的明空本净之实相，因此事义不同，有大差别”。②

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年、第39页。

② 同上。

隆钦然绛巴在他的名著《妙乘藏》一书中说："心部，许无有一法不是自心之法，分辨说心是、说心品是二而是种种故，任何亦不破，是心故，唯种种亦非成就"。①

这是说我们耳闻目睹到的一切事物和现象，都是从自己的心中显现出来的，心是世界的本原，自心具足一切，显现一切，而这个心，就是自然智，即是觉性、佛性，世界上除了这个具有自然智的心性以外，什么都没有。这样，宁玛派把一切诸法归结于具有自然智慧的心性之中，得出了即心即法，即心即佛的结论。宁玛派认为这个心性自然本智虽然存在于生死涅槃一切法之中，但它既不执著所显现的一切事物现象的"有"，也不拘泥于无实物的空如零，亦不堕于二者俱非之双融道。它性空故脱离常边，自力不灭故脱离断边。它已超出了一切世俗的功利苦乐等。除此以外，其他任何现象都不存在，如悟到了这个心性自然本智，则能获得解脱，成就清净的本体——法身，即和宇宙万物的最高精神实体相契合了。

证悟这一清净本心的道路或曰方法则迥异于噶举派而独具特色。噶举派的大手印是以心去印境，而宁玛派的"心部"则特别注重心性深空，"诸心部者偏重心品"，强调通过单刀直入的直接观见心性明空本净，现起自然智慧而解脱成就法身，所以和"大手印法"是有差别的。此与汉地禅宗慧能说的直指人心、见性成佛的思想颇为相似。如果说印度佛性理论，从一切诸法中抽象出一个绝对的本体作为佛、佛性，那么，宁玛派则是反其道而行之，把此一本体之佛引向了纯粹的心灵，从而在心灵中使高高在上的本体之佛变成了眼前现实具体之自己心。这是宁玛派佛教哲学的一大特色。

① 隆钦然降巴：《七宝藏论（妙乘藏）》，转引自阿芒：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第28叶

（二）界　部

界部：心部偏重于通过直观心性本空而修持性空，而界部则偏重于明空平分秋色，主张通过脱离心所思虑的对象去修空，说："界部说一切法性，不出普贤境界，除法性境界而外，别有余现，所以，除法性境界外余现皆破。此部特重光明，与新派五次第虽局部相同，然事义亦有大别……界部是运用永离所缘的甚深关要，安住无功用中，由甚深和明了的妙智双运，成就虹体金刚身，这是修法中的最深法门"。[①]"界部：黑色无因，花色种种，白色说心，无边超越因果。彼各个已区别很多，所现显现为无相续故，所现显现为无偏向，说是为种种，非是显现为无偏向故，游戏无破立，'有'显现为种种法性，'无'虽现，然从自身处解脱故，业无善恶，所现之缘于无作事解脱中清净，实相无成就，所现由心知，非现由实相知，见无'是'故，超出名言，修无'非是'故，超出破立，行无'是'、'非'故，超出破立，行无'是'、'非'故，脱离法性，果无所得故，无所得于自己处安立"。[②]

这是说，"心性自然本智"，在法性普贤界中，所现起的一切事物和现象，只是罗列起化景，在其中一切束缚、解脱、能现、所现均不成立。故一切有、无、是、非不辨别。因为心性自然本智是本来解脱、广大无垠的。修习这甚深明了的"心性自然本智"，首先要把握好自己的心体，其把握的方法是让自己的心听其自然，心中生起任何思念，不管是善念还是恶念，都让它随意而去，任其散乱，不破不立，如果自己的心安住于这样的境界，贪、嗔、痴三毒便会自行消失，这就叫作心离去了所缘

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第40页。

② 隆钦然降巴：《七宝藏论（妙乘藏）》转引自阿芒《萨迦，宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第28叶。

托的处所，做到了这点就证得了性空，通过这种办法修炼到一定程度就能使自己的肉体化为一道光亮而证得涅槃，即可修得“虹体金刚身”。

宁玛派的意思就是说对一切现象视而不见，闻而不觉，意而不思，心如木石；对一切言行不识别善恶，不判断是非，胡乱冲闯，任其自流。总之，世间一切事情都不牵挂，使自己的思想处于一种无拘无束、自由自在的状态，才能从迷到悟，舍染归净，转识成智，悟见“明空觉了”这个自心本性。在宁玛派看来，觉悟的主体与世界的虚空本体是相应的，现象世界的统一的真实本体是空的，能够体认这个真实本体的意识也只能是空，当心灵抑制了任何意念活动时，就是对宇宙真实的觉悟，因此，觉悟的主体即佛性只不过是心理活动的抑制而已。

在这里，界部的这个“界”字，藏文是“旋涡”的意思，他们说：这个心性空的道理是很深的，像大海中的旋涡一样，里面若有一件物体，它即会旋转到底下去，心空的体性也是这样深刻的(界意为旋涡)。界部则强调明空二者的平均。“界部偏重深明等分”。这完全是一种标榜自己这一理论的故弄玄虚。

（三）教授部

教授部所修习的心性空境界则偏重于心性明。他们说；“教授部者说运用离去取舍、双融无分别智，把生死涅槃一切诸法，都汇归于不空不执的法性境中，由此要点，所以用生死涅槃无二分别的灵明智性现证法性境界，并在自性环链身中成熟解脱，这就叫作要点中解脱，如艾灸之火，中其病灶要处相似。……要门部则全离一切分别，现证实相自明的境界……，不仅是先把粗重三业，在最细精微身中净化，而是达到法性全尽之边际，把一切粗细三业，均在身和智中全部销融于净云云”。①

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第40页。

教授部："如艾灸之火点中病灶要处之教授部，作很多区分，于耳传密咒类之时分会到本面与得到分别心同时故，不观待闻、思、修；断气与成佛同时故，不观待精进；佛与慈悲同时生起故，不观待资粮等。虽有各种名言，须以在印度和藏地之佛教中皆能作为依据的著名的经论名词来观察。另外，抉择如虚空一样教授之观时有未领受、无未领受、有未有、无未有、谛实未有、虚假未有、轮回未有、解脱未有；无有修、超出修、修亦非解脱；无能伺察、无所伺察、无须伺察、伺察亦不晓"。[①]

这是说当通过修习密法证悟了一切法的本来面目，即性空后，就没有取和舍、生死和涅槃的对立，远离了愿望疑虑偏执，超越了心意分别。总之，这时人们已经用清净的"灵明智性"证得了万法皆空的真理，因而超出了世俗的见解和脱离了世俗的生活，使自己的肉体变成了金刚锁身。因而使自己的肉体和精神与至高无上的本体相契合了。

教授部将这种精神境界就叫作离取舍双融无二智。用这种智把生死涅槃一切法都汇归于不空不执的法性境界这个绝对的精神本体之中，这个法门是专注要点，如针灸治疗，从一处施法，便能愈各部的病。说，修习这个法门，就要断一切思念，因为自心实相这个绝对的精神本体，不能用语言表达，不能靠感觉、经验、理性、思维来认识，只有在无作任运、不空不执的要诀窍门中才能现见法尔境界，成熟解脱证金刚环练身。

这种"无思念"实际上就是对"法尔境界"的一种体认，也就是觉悟的主体即佛性，它固然不同于通常的人类意念活动，但与一般的禅定修行所要求的对心理活动的抑制亦判然有异。因此这种特殊的意识，似乎是在似有似无之间，其有，是说它确实

① 隆钦然降巴：《七宝藏论（妙乘藏）》，转引自阿芒《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议，第28叶。

有所体认；其无，说它并非普通的认识与感受，它实际上就是指人类的直觉思维、灵感思维的特殊机制。

总之，大圆满法的心部、界部、教授部的修持方法多有不同，“心部”主张通过直接观见心性的明空本净的实相证真如，求解脱，但它仍然执着意度；“界部”认为使心灵摆脱一切所依托的处所，即打碎一切有形和无形的桎梏心灵的枷锁，让心灵自由奔涌，让精神任其自流，才能超凡入圣，解脱成佛，但它执有法性，仍流于意度；“教授部”则与此相反，要求修法的人全离一切分别，在精神上做到离形去识、物我二忘、无思无念、令实相自显，这样便可即身成佛或一生成佛。

三、大圆满法的基本特征

大圆满法的特征是什么？它和其他宗派的教义有何不同？关于这个问题，宁玛派说：“大圆满之义为，由于迷现故，心境中虽现似谛实有，然从事实上自性非成就，于性空中已不动摇故，即为圆满，彼之自性显现为三身故，此即大圆满或一切完备。由此论中产生的宁玛派与其他宗派不同，所以，若想掌握大圆满的要义，不能只迷恋名言概念，这一点很重要”。①

这是说原始清净，本来无垢之心性。它的自体显现为三身，这就是心性之“体相本净为法身”、“自性光明为报身”、“大悲周遍为化身”。三身一切功德圆满任运，是诸法真实理趣。是宁玛派大圆满法的三个特性。即“体相本净”、“自性顿成”、“大悲周遍”。②

“体相本净”是“体”，“体”，指的是主体、本体或实体。这

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举、诸宗派法见地之差别略议》。第32叶。

② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第40页。

是说作为万物本原的心识本体无始以来都是离开生、住、灭的性空。“实相的本体，无生空寂，是为体性本净”。[1]宁玛派说：“体相本净为觉空无别”。[2]“觉”是指众生的心本来觉悟，昭昭不昧，了了常知，具足无量功德。总之，众生本来是佛，本来觉悟，但他们还都未能认识本身就是佛，这就好像人们在睡梦中一样，只要有人提醒，顿得佛果，从而觉悟的心性便与客体的空性冥合为一。证悟了这一点便达到了佛所具备的智慧法身。

“自性顿成”是“相”，“相”是指形状、形相、状态。这是说心性空寂这个本性是本自天然不加造作而自然圆满的，即是说空并不是心的偶然的、外在的、可有可无的性质，而是心的固有的、本质的、与心同住共存的属性。因此，性空的妙相无遮。“此空性妙相，无碍明现，是为自性顿成。自性顿成为明空无别”。[3]这个“明”指所有客观事物的表象，“空”即“无”，认为客观事物表象的本质就是空无。《香雄耳传大圆满心鉴》将“明”和“空”的关系形象地喻为水和冰的关系，表明二者虽然形体相异，但其本性无质的差别，对明空无别有了绝对领悟，便得解脱成正果。[4]在宁玛派看来，于心中只要达到了“明”，也就认识了心性的“空”。因此他们说“明如空，空似现，二无别”。[5]这便达到了佛所具备的受用报身。

“大悲周遍”是“用”。“用”是指作用或功能。这是说心性空有一种作用，这种作用无所不现，能遍知一切染净境界，如果

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第40页。
② 同上。
③ 同上。
④ 才让太：《试论苯教研究中的几个问题》，《中国藏学》1988年第3期。
⑤ 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第20叶。

众生觉悟则现佛法净土，如果众生迷妄则现世法秽土。而迷悟所现虽有不同，但其本体则属性空妙德，大慈大悲。“性空妙德，能现染净诸相，是为大悲周遍”。[1] 宁玛派说：“大悲周遍为现空无别”。[2] 这个“现”指所显现的事物和现象。这是说，一切事物和现象的显现虽然看得见，是一种“有”，但这种“有”不是实有，而是一种如幻如化的“空”。故曰“现空无别”。正如著名藏族现代学者根敦群佩说的“此瓶虽然能现见而有，然持非似所现而有之见。是现空二聚的中观见”。[3] 这就叫作显似而有，如现而空。这样便达到了佛所具备的化身。

综上所述，大圆满的本质特征即是：现前离垢之智的本质是空的，但空的这种相状并非外加的、造作的，它是心性的一种固有属性；此心性空有一个功能，它既能显现净、善，也能显现染、恶；这个大慈大悲的佛性是周遍于一切有情，依每个有情的身为依而存在，故为本初界自然智如来藏。

所以，这个大圆满法是完满具有佛教一切功德的实体，是一种极高的境界。大圆满法作为佛教道德、智慧的集中体现，被认为是宇宙万物的本原、本体。它是不可言说，不可名状的，人们对它不应进行具体的分别，而应遵循佛教的高级智慧活动，直接和它契合为一，才能达到大圆满的境界。这便说明这个大圆满法不是神灵、不是造物主、不是一般意义上的绝对精神，而是宇宙的本体“空”和一切众生普遍具有的道德“善”相结合的精神性实体，是一切事物和现象的真实本原。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 40 页。

② 同上。

③ 根敦群佩：《中观甚深精要嘉言龙树意趣庄严论》，木刻板，第14叶。笔者藏有此书。

四、所谓藏族佛教正统派对“大圆满”的非议

在藏传佛教史上，宁玛派是一个众说纷纭、非议颇多的宗派，其非议的中心是在一些自称是正统的藏族佛教学者看来，宁玛派佛教思想从“见”、“修”、“行”三个方面偏离了印度佛教的本来轨道，超越了印度佛教的既定范围，自己随意杜撰了很多独具新意的内容。萨迦班智达·贡噶坚赞在他的名著《分辨三律仪论》中就说，宁玛派的大圆满法，虽然名称不同，然所修所许全不作意之义与汉地和尚之见相同故。很显然，萨班把宁玛派和汉地禅宗相提并论了。汉地禅宗则几乎是汉族人自己独创的、土生土长的一个佛教宗派。从理论到实践，基本上是和印度佛教相牴牾的。宁玛派的佛教思想及修行方式与如此佛教宗派相雷同。那么它和印度佛教的距离则司马昭之心，路人皆知了。因此，对宁玛派佛教思想的一些观点和修持方式的诘难、质疑甚至批判也就更多。下面我们作比较全面的介绍。

宁玛派的诸大圆满者们说：“大圆满之义即是说于现前离垢之此智内一切法圆满无缺，故名圆满”。①

对此，有些人诘难道：“此现前之智是否离垢尚须观察。”②这说明有些佛教学者对宁玛派的所谓的“现前离垢之智”持有怀疑态度，他们似乎认为在印度佛教中没有这样的说法。

宁玛派的“大圆满内部又分为心部、界部、教授部，诸心部偏重空分，教授部偏重明分，界部则主要偏重深明平分秋色。”③

对此，有些人断定：“是故，大圆满之修持即是所缘心之修

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》。第18叶。
② 同上。
③ 同上。

持。"① 从这里人们便总结出了大圆满三部的修持方式仅仅是以心为对象而修持的一种方法，在他们看来，这种修行方式是非常片面的。因为佛教密宗认为，修行不只是修心，更重要的还要修身，只有这样才能彻底断除二障，破除无明而解脱成佛。

宁玛派说："无明的现分即是虚妄分别，此即是心。不由无明之力所染，远离戏论，会了明空无执者，名为觉性。"②

这里宁玛派在讲"心"和"觉"的区别。对此藏族一些佛教学者严肃指出："彼即是否由无明之力染及非染之界限，须从龙树、月称之典籍中了解，须寻找'心'与'觉'的区别方法及非是明觉之虚妄分别。"③ 这是说，"心"是否染上了无明的习气，衡量"心"和"觉"的标尺只能从印度佛学大师龙树和月称的经典著作中去寻找，而不是由你们宁玛派说了算的。这些人的话从字里行间充满着一种对印度佛教学者的虔诚膜拜和对藏族自己的佛教学者的蔑视排斥。这就如藏族现代著名佛学大师根敦群佩所讲的"现在的所有藏族学者们，当听到'非有''非无'之教言时，首先询问此教言的宣说者是谁，假若此教言是某一位藏地昔贤说的，则把说此话者诬蔑为愚笨的断见者，如果认出此话是由佛及龙树等说的，于是就又辨解道：佛所说的'非有'是非实有之义，'非无'是于世俗中非无之义，以此来达到和自己的欲望相吻合的目的，以便弥补其言词的漏洞。实际上，破斥佛，则恐背上恶人邪见的罪名；破斥藏族昔贤，则享有智者、英雄的美誉。唯除此差别外，'非有'、'非无'、'离言'、'离戏论'等名言，印度佛典《理聚论》与藏地昔贤之经典中的说法均相同。"④ 从根敦群佩大师的这段话中我们可清楚地认识到一些藏

①②③　阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第18叶。

④　根敦群佩：《中观甚深精要嘉言龙树意趣庄严论》，第11叶—12叶。

族学者抬高印度佛教大师和贬低藏族自己佛教学者的目的。

宁玛派说："有分轮回，空分涅槃，是故，生死涅槃无别，体性本净、大悲周遍、现前之智宽坦而住之空寂远离善、恶、无记之分别心而似晴空之中央，此则称为道。"①

对此，有些藏族佛教学者说："凡夫的意现识是非常隐蔽的，故于彼时无任何分别心，则须观察其相续心断或未断。"②这是说认识能力非常低下的凡夫俗子，若此时无任何分别心则或许其心思已断绝了，所以，当凡夫的思想远离分别心时，就要观察，其心思断还是没有断。这是在驳斥宁玛派说的关于现前之智宽坦而住之空寂即是没有任何的分别心，使心处于一种死寂状态的观点。

宁玛派又说："谓晴空之中央，于《破恶见论》中说，犹如晴空，不是说如晴空无有执持边际、中间之区分，由心任何亦不执取，任何亦不作意，而是说与晴空无有挂碍之所触相应，唯将断除实有之法性作为所知境，如此所说甚重要。于某些现前之粗分烦恼安名为无明之习气，思想无定之分别心之转轮，安名为细微分别心，心安名为性空，无遮安名为无指定之晴空等，由此意趣。绕白多杰说，此种说法未能了知安立名言之方法，虽然唯由彼能了知，然唯名言安置为一连串，则与大圆满加行之归依、发心、四无量等相同。于曼札时分男与女等为报身之曼札，血肉之身为法身之曼札，金刚连环套为自性身之曼札，由得到百圣之灌顶而修持广百种姓本尊、中五种姓本尊、略一种姓本尊之生起次第。身六道众生之威仪路、语凡夫之音调、心忆念凡夫之苦而观待着能受者之体性（心）。此时，身无有贪著、破立、饥渴，不记字句自然了知义；心明净而无有虚妄分别，

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第18叶—19叶。

② 同上。

显现乐空则分辨外境。"①

对宁玛派的这些说法，有些藏族佛教人士表示了极大的怀疑，他们说："说虚妄分别伴随至成佛的边际、忆念六道众生之苦于思维出离心之时分已有，所以只观看彼之体性后，则能现起乐空以内之证悟，这种说法真希奇。"②

这是说，首先宁玛派认为错谬的虚妄思想一直能跟随到即刻就要成佛的边际。这种说法完全是错误的，一个通过长期的修持实践，证得了性空、积累了无量功德，马上便要解脱轮回、证得佛果的人，怎么能说还有错误的、颠倒的无明邪见呢？另外，宁玛派说，对于一个人来说，只要具备了脱离如狱三界轮回、安然往趋涅槃处升的出离心，就能认识到六道轮回之苦，所以谛观了这个出离心，也就能出现乐空以内的证悟。这些反驳者说，这是一个非常奇怪的论点。怎么能说有了出离心就能证得乐空以内的证悟呢？按照佛教的次第，具有出离心和证得乐空之间相差很大，出离心说的是一个人认识到了三恶趣苦，所以决心要出离这个苦海，往趣常乐我净的佛界。得到空乐的证悟，说的是通过系统学习了佛教显宗理论和掌握了密宗的修持实践后，所得到的关于内心的大乐和外境的空性二者融为一体的一种境界。这种境界便是涅槃寂静的佛界。

对于这个问题，宗喀巴大师在《三主要道论》中说："不具通达实际慧，虽修出离、菩提心，不能断除有根故，应勤通达缘起法。"③宗喀巴的意思就是说，如果不具备通达缘起性空的正见，虽然修持了出离心及菩提心等法，但仍然不能断除流转三有之根。其原因是，三有之根本是无明，而出离心和菩提心

①② 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》。第19叶。

③ 宗喀巴：《三主要道论》转引自观空法师译《缘起赞句义略解·见深义眼》，中国佛教协会印行。第29页。

都不是无明之亲对治法，若要断除无明，就必须通达缘起性空之无我慧。因此，一切欲证真如，欲得解脱，欲入涅槃者，必须在修出离心、菩提心的基础上再继续修持缘起性空的甚深正见。这说明，要想达到成佛的目的，只有出离心和菩提心是远远不够的，更重要的是要掌握缘起性空的甚深真理。但是从前者达到后者，路程极远。举个普通的例子，这就像一个刚刚跨入学校大门的小学一年级的儿童和一个大学教授之间的差距。由上可见，出离心和得到了空乐的证悟这二者是根本不能相提并论，同日而语的。

宁玛派又说："所谓的观修本净即，安立自性为身之枢要，安立海为见解，安立明为非造作之真实，由依靠此三种根基而寂灭苦、乐、破、立、取、舍之戏论，于明空俱生初始本净中安住，安立为观修本净之义。"①

对宁玛派的这种说法，有些藏族佛教学者又提出了质疑。他们指出："须观察离取、舍、破、立之方式，思维明空俱生本净，其义是否不比心性殊胜？然而性空有串习大小与证悟高低之差别。"② 这是说宁玛派要从思想上灭除苦、乐、破、立、取、舍等之规定，究竟如何离这种人为的规定性？其远离的方法是什么？我们尚须分析。另外，难道明空俱生本净没有心性优胜吗？然而对于性空，尚有修习和证悟的程度。总之，藏族的佛学大师们对宁玛派的这一观点提出了很多质问，表示了极大的怀疑。

宁玛派又说："未分辨生死涅槃之前从根本上未动摇之智于死时，地融于地中，风融于风中，识融于虚空中，气息消失于天空中，身与心之联系中断，智从心之中间来，经'嘎剑'脉

---

①② 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第20叶。

之灯之道，从远境水灯之门中来，变成似飞起的火星时，晴空融于光明中，似黎明前晴空一样之明亮与法性之中阴同时现起。此即谓总根本智。”[①] 对宁玛派的这种论点，藏族佛教学者质问道：“以前的性空现在如何变成了智？天空如何融于光明中，此光明是常还是事？”最后这些藏族学者驳斥道：宁玛派的这些说法“与顺世外道之大种隐没方式（也就是融合方法）不是相同吗？”[②] 可见，有很多忠实印度佛教师说的藏族学者将宁玛派的某些佛教观点和顺世外道之思想并列论之，这说明宁玛派的有些佛教思想确实远离了印度传统的佛教思想轨道。这也说明了宁玛派具有另辟蹊径、自造家风的创新精神。

宁玛派又说：“又此时像非春非夏之天空远离雾云一样认识，则如说本净之根基即是自然解脱，现前之天空似五根彩线之智慧于空中直射而进入眼中。”[③] 对宁玛派的这一说法，藏族佛教学者质问道：“此眼在何处？”[④] 这是宁玛派通过修持到一定的阶段后所产生的一种境界，有些藏族佛教学者对这种修持方法和所产生的境界表示了怀疑，所以提出了质问。

宁玛派又说：“相续不断之大悲绳依托金刚心之空隙之道，觉依托明空无为法，若不涣散彼，则会直接解脱，像这样，此时成就具全光身根，于中阴前投胎。”[⑤] 对宁玛派的这一说法，藏族佛教学者又质问道：“何为间隙之道？”[⑥] 即认为，宁玛派有一个非常荒唐的说法，即”于中阴之前投胎受生”。[⑦] 这就是说

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第23叶。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 同上。
⑦ 同上。

人没有死以前即可投胎转生。这怎么可能呢？

宁玛派又说："自性顿成者，除唯名言外，是非真实的，唯是同分之纯净，于一切有情中有如来藏，即如芝麻中有油一样，如来藏之所依处即在色蕴心之中央，于上下相对之碗中具有五种颜色之光宅，其中有一个具足口手的像瓶子一样的青年人。"① 对此，藏族有些佛教学者说：宁玛派的这种说法将"五脏中之心脏、心意、不坏灭之明点、自性住佛性之名词混淆了"。② 这说明宁玛派不但对印度佛教显密的思想和修持实践有很多修正，而且对它的名词概念也有不少的标新立异。

宁玛派又说："会出现由右眼如所有知之智慧，由左眼尽所有知之智慧之情景。彼亦从挤眼珠时能产生两种光环中认识，彼六道众生虽有区别，然具足上师之教授者，用大拇指和食指挤眼珠和面颊，即能突然观见。"③ 对宁玛派的这一奇特的说法，藏族佛教学者质问道：按你们的这一说法，"佛以前因为没有这样挤眼珠，所以做了这样的苦行。"④ 这是说通过挤眼珠便能从眼睛中产生两种光环，从这个光环中即能得到佛的一切智慧而成佛。对此，藏族一些佛教学者则反驳道，照这样说，成佛则无须苦读佛经、累世修持、积德行善，而只要挤一下眼珠即成，这简直是把成佛看作是易如反掌了。因此，这一说法和印度传统的佛教思想是格格不入的。这可谓是宁玛派的一种新发现。

宁玛派又说："又，由左眼产生自然智之燃灯，是由五根之门中，尤其是从鼻中产生，打喷嚏时，眼中能闪现红净如火

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第23叶。

② 同上。

③ 同上。第23叶—第24叶。

④ 同上。第24叶。

星之光芒。"① 在藏族一些佛教学者看来，这种说法是非常荒唐的，"假若按他们的这一说法，吸劲非常大的烟，则大概会产生智慧，因为吸这种劲大的烟就会打喷嚏。"② 这也是宁玛派的一种别出新裁的说法。

宁玛派说："未能证悟自性顿成本因，故业风之中阴成就，起现百部本尊、五部本尊之情景。虽然闻解之说法有种种，然修习之方法，正如以上所说，只有金刚环链套及四相，若真实观见果位于因位中圆满无缺之方式，此喜即是极喜地，若了知彼为自然显现即第二地，若习惯了彼即第三地、若观见光即第四地等。若观见真实(性空)一次则具足十地，此观见谛实、于死时则能起现一束光，此谓十一地普光地，于此非贪著，即是非贪著莲花之地。说五色光如轮而升起，大聚轮之地等即共同之十六地、不共之十六地。"③ 对宁玛派的这一观点，藏族佛教学者一针见血地指出："若分析宁玛派的这些话，则是非常危险的。这些理论从其本来的意思上追究到底，则是因位时分即有果之义，这样的观点就连数论外道都不承认，宁玛派的智者们：你们说的太过分！太放荡不羁！现在你们该守敛谨慎了。"④ 一些藏族正统的佛教学者之所以对宁玛派的这些思想如此义愤填膺，就是因为宁玛派的一些思想，在那些所谓百分之百的释迦牟尼的信奉者看来，远离了所谓佛教思想的正确轨道，与外道思想同流合污了。因此，警告他们这些人，对印度佛教思想岂可随便增减义理，任意杜撰，"你们"要注意了！

宁玛派又说："说与续部相同时，称为不坏灭之明点，说与显教相同时，称为如来藏故，将不坏灭之明点安立为无死的补

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛：噶举诸宗派见地之差别略议》，第24叶。
②③④ 同上。

特伽罗。"①对宁玛派的这一观点，一些藏族佛教学者认为是和正统的印度佛教中观应成派思想相抵触的。他们说："无错谬之理论作为根据则善巧也，另立宗派又有什么用呢？将不坏灭的明点安立为无死的补特伽罗。这一观点不但与中观应成派之见不相符，而且已超出了觉朗派他空见之范围。"②觉朗派的"他空见"被很多藏族佛教学者斥为邪恶之见、外道之见，因为这一佛教思想和中观应成派的"自空"、"本空"的观点是水火不相容的。假如宁玛派的某些观点和觉朗派的"他空见"相同或相似，那么则可以肯定宁玛派的这些观点和正统的印度佛教思想是相悖的，甚至是背道而驰的。这也说明了宁玛派不恪守印度传统佛教思想的条条框框的限制，而是发挥了自己的创造精神，开辟了一代佛教思想的新风，它标志着宁玛派佛教哲学思想的深化。

宁玛派又说："大圆满者不把风息摄入中脉之道，它所修的是远境水灯之道中降下的光明，说若此光明与智融合，则血肉之驱体净化而逝世于本净之地中。"③对宁玛派的这种观点，藏族一些佛教学者又提出了质疑，他们说："这可以修，但对你们说的虽然有些人的身体可以解脱为幻身，但尚要指望所能现见之细微神通的话值得怀疑，'止住'不是睁开眼睛而修，而须于心上成就。现前修持能仁王(佛)，于彼中融入自心，若修习彼及自心无别之光，难道不损害于本净之地上逝世？"④这是说宁玛派一方面说光明和智融合，则人的血肉之躯体净化而逝世于本净之地中，从而人的身体可以解脱为幻身；另一方面又说要指望能现见细微的神通，这就是一种不能自圆其说的自相

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第24叶。
②③④ 同上。

矛盾。

宁玛派又说："前世与中阴之间有一个光明身，彼唯是光明，说时间未变之间光明已变。"① 对宁玛派的这种观点，藏族一些学者又质问道："时间不变，前世则如何灭？不承认刹那时分，现前之明相何时变化？是否都有光明身？想想吧！"② 在一些藏族学者看来，宁玛派的这些话里又有相互牴牾的地方。因为时间不变，前世就不会灭，人的生命就不会死亡，这样，他们所说的光明也不变。

从以上所罗列的事实中，我们可以看到：一些藏族佛教学者对宁玛派的佛教思想，从理论教义到修持实践，以至于到名词概念的运用，都提出了质疑，进行了驳斥。对这个问题究竟怎么看呢？

我认为二者交锋的实质是，按照印度佛教的尺度去衡量宁玛派的佛教思想呢，还是尊重宁玛派自己对印度佛教思想的独特理解。宁玛派的高僧大德们剖析经理，洞入幽微，专注实修，孤明先发，独见忤众，对印度佛教显宗及密宗的教义和修持实践形成了一整套各宗之外独树一帜的体会和理解。对此，一些旧学僧党以正统的佛教大师自居，讥愤滋甚，予以非难和排斥。但宁玛派的人士们并没有因此而改变主张，而是据理固守，不为时论所动，毅然坚持自己的观点，表现了他们不墨守故纸，不恪守陈见，而完全按照自己特有的心境和体会来理解佛教思想的创造精神。

如何看待藏传佛教，怎样写藏传佛教史，藏传佛教史应该体现什么样的内容，对这些问题有截然不同的两种观点。

一种观点认为，将藏传佛教史上那些最准确、最全面的反

---

①② 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第24叶。

映了印度佛教思想本来面目的人物和著作写出来，才算是真正的藏传佛教史。换句话说，从"见"、"修"、"行"三个方面，把藏传佛教和印度佛教完全合拍一致，毫无差别的那些内容写出来，才算是标准的、合格的藏传佛教史。

另一种观点则恰恰相反，藏传佛教思想和印度佛教思想有相同点、一致性，这是毫无疑问的，因为藏传佛教思想来源于印度佛教思想。但是，印度佛教和藏传佛教从各个方面都有许多不同点，这是因为藏传佛教和印度佛教虽然从历史源渊讲是同一个东西，但藏传佛教是在完全不同于印度这块地域的藏族地区孕育、生长和发展起来的，在这样一个漫长的历史发展过程中，它受到了这个地区地理自然环境、政治经济条件、思想文化氛围强烈的渗透、浸润和制约，因此佛教是顺乎着这样的特定形势发展起来的。我们研究藏传佛教史，就要把藏传佛教史上那些和印度佛教思想大相径庭的，即把那些所谓的变了形，走了样的佛教思想原原本本地写出来，也就是说，佛教传入藏族地区后，藏族的智者大师们对印度传统的佛教思想有哪些改造、创新、发展。例如对某一个佛教思想或者修持的方式，印度人是怎么说的，藏族人是怎样说的，哪些方面不一样，创造性表现在什么地方，只有把藏传佛教史上各个时期人物和著述当中的这些方面爬梳勾勒出来，才能写出具有藏族气派、藏族风格、藏族特点的藏传佛教思想史来，才能把藏族人的智慧、理论思维的火花显示出来。

五、证悟成佛的方法和途径

在宁玛派看来，彻悟"明空赤露的心"，其方法有两种：一种是渐悟，一种是顿悟。

渐悟和顿悟这两种修行方式，一方面是对立的，一个是讲

学有次第，历世修行，积累功德，才能见性成佛；一个则主张无须次第，只要一语得道，则可体认实相本体，当即成佛。另一方面这两种修行方式又是统一的，因为它们都是佛教的修行方式，而且常常是同一个佛教思想家或同一个宗派根据学佛人的不同根基、不同的佛学功底、不同的身世经历所采用的两种修行途径。因此，渐悟与顿悟，既有对立的一面，也有统一的一面。这种对立统一关系决定了我们应该把渐悟和顿悟作为一个有机的统一整体来研究，而不能把二者对立起来、割裂开来。

宁玛派说：渐悟者认为必须通过长期修习佛法才能逐步地把握佛理而成佛。即：当认识到一切事物和现象存在于心中，心就是本体，心本体又是空的，空就是主观心和客观物的合而为一，通过这样的逻辑思维证悟到一切法都是“明空赤露心”的显现，自心就是统一的世界本体。这是渐悟者所悟本体的方法。“先要知境为心，知心为空，知空为无二双融，由此可悟一切诸法，唯是显露明空赤露，此乃渐悟者所悟本性之分齐。”①

顿悟者主张无须累世修行，只要得到佛教道德和学问俱高的僧人的开导和帮助，一旦领悟就会顿见真如本性，自成佛道。通过一种完全独特的个体感受和直观体会，亦即个体感性经验的某种神秘飞跃证悟一切法的“明空赤露”者，是顿悟者所悟本体的方法。若现世没有能够现证“明空赤露”的心，但由于修行的功力，在死后尚未转生以前悟得那种真实德智的，亦属于顿悟者，“若不由渐悟，直由师长开示，所有境界，直悟为明空赤露。此乃顿悟有所悟本性之分齐。此生未现证明空赤露，由串修之力，于中阴身中，开此悟慧，是为妥噶者所悟本性之分齐

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版 第 40 页。

也”。①

为什么会造成顿渐之区别呢？仔细考察便会发现，宁玛派所谈的顿渐之分，并非指佛教本身有顿渐之别，而是指学佛之人的根器有利钝之差，因此修行方法本身也有顿渐二途。然殊途同归，不管是顿悟还是渐修，其目的都是为了体认实相、超凡入圣、解脱成佛。

六、“大圆满法”的理论意义

综观宁玛派的佛教哲学思想，这个充满了神秘主义色彩的“明空赤露心”在其哲学中并非真正的宇宙论。宁玛派人们的兴趣并不在于去探求或论证宇宙的本体是什么，是有是无，是物是神，也不再去追求或论证自然界如何生成、演化，而是从绝对和相对、有限和无限的角度去论说的，且是正对人生的意义和价值来讲的。他们之所以讲“明空赤露的清净心，”其目的是在对人格理想作一种本体论的解释或建构，超越相对、有限而达到——一种无限的绝对自由的精神境界。这是说人通过对主体自身能力的修炼，使之达到了主体自我的完善后，即可获得一种个体的解放，达到一种精神的超脱。这就是人的绝对本体，即已成佛。故，他讲的“明空赤露的清净心”主要不是自然本体，而是人的本体，他把人的清净心提高到宇宙高度来论说。也就是说，它提出的是人的本体存在、佛的存在的同一性。但宁玛派所说的这种无限的、绝对自由的精神境界，又不像西方黑格尔哲学那样以达到对“绝对理想”的纯思辨的抽象把握为最终目的，而是在现实的人生之中，特别是在修行实践的过程中在人的情感之中去达到对真如佛性的体验，超越有限、相对而进入

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第40—41页。

一种自由、快乐的境界。这样一种境界，即是佛的境界。

由于超越相对、有限而达到无限、绝对是宁玛派佛教思想的根本，同时这个无限绝对的达到又要诉之于人生的修持实践和亲身体验，这就使人性与佛性内在地联系到一起了。这样，得出的结论即是宁玛派所说的"现前离垢之智"、"觉了"、"自性本净"、"佛性"等等，都是建基于一种心理主义之上，这样，心理主义不是某种世俗经验的对象，而是以人性为本体的哲学命题，这个本体，从归根到底的意义上讲，不是天国的佛，不是道德，不是理智，而是真、善、美的境界与人心相融的人性心理，它既超越又内在，既感性又超感性，是一种理想人格的境界。

阿芒·贡却坚赞大师在讲了大圆满的心部、界部、教授部的内容后，引运隆钦热绛巴《宗轮藏》一书中的话总结说："以上所讲区别虽然很多，然这些说法的中心是法性无变易故，心无变易，无始安立故，由对治者无有解脱，自己安立故，对治者无真有，无发源之根，无有住及所住之法，无行走及行走者，无业及习气之所依，无业及习气之作者，所现即是智慧故，所知不观待其他，无因本净而住，造作无观待，自性本空故，不观待因果，所现空故，到处失散，无因故无亏缺之枢要，无缘故由所现不损害的枢要，无因缘二者故，于任何处亦不成就之枢要，心之自性无有所作之事，由能作之法不能成佛之枢要等，心部界部之所说及心部界部二者成为伺察意，教授部未落入伺察意，如于枢要中点上了艾灸，实相能自明故，赞扬似野兽比狮子，牦牛比大象、比其他一切都殊胜。"①

在宁玛派看来，这个人的本体存在，由于它完全摆脱了种种世俗尘垢，从而获得了绝对自由和圆满，所以它是无限的，

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第27叶。

不受任何现实关系的规定、束缚、限制。从而这个“最初实相，不为生死涅槃所染污，亦不为迷乱所垢障，实相赤露，未曾迷乱，亦无证悟，不是一切，能现一切，是之为体”。① 而这个“体”就是“佛”、“真如”、“涅槃”。于是这便达到了也变成了所谓真正的本体自身了。一句话，这个“体”即是宁玛派的理想人格，即佛性。

本体论如此，认识论亦然，也是为了论证这个独立自足、绝对圆满的无限人格本体。

“业无好坏于所有三界中显现。离善恶利害故，无佛及有情；无文字及名词故，由各种乘之法不成佛；于自性无法故，亦无佛之名；自性于妙德中显现故，轮回于各处显现；相非确定为一故，见修无量；相显现为无始解脱故，尽生死涅槃之道；法性之本质稳固故，开生死涅槃之界限；自性无造作故，一切所现皆从心中解脱。若认识了轮回之法性，则如认识了鬼贼；若身语得了暖相，则如火上加柴；若能分辨生死涅槃，则如战争中获胜；若心能进入道，则如大象睡于槽中；若知之所依托处消散，则如疯子发怒；若错乱由威严制伏，则如大鹏空中回翔；若执取了三身之所有暖相，则如得到婆罗门之子女等。”②

“又，隐见、行，则显修持；隐行，则显见、修；隐修，则显见、行。了解错乱故，从本以来未错过；认识错乱故，得无错乱之智慧；错谬安置于自己处故，则得无错乱之法性等。”③

宁玛派的神秘主义、直觉主义，都是为了指明一切具体事物的存在和变化，包括有、无、是、非、善、恶、有情、佛、生死、涅槃等等，都是有限的、局部的、不确定和无意义的，

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 41 页。

②③ 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第27—28叶。

不必去执着、思念。一切人的有意识有目的活动、认识、思虑、打算，都只是对佛道的损伤，必须泯灭，因为“明空赤露的清净心”本身是一个圆满无缺、无所不包的完整的统一体。在这个统一体里，一切有限的世事都混然失去区分，如果硬要分出善、恶、是、非、生死、涅槃等来认识，并分出种种区别，执着它们，就会失去那真实本体的存在。因此，只有破除了善、恶、善不善、人、佛等各种思想，摆脱了各种欲望和心意，从心理上完全消灭它们，视同一体，这才能与整个自然、整个宇宙合而为一，这才能体验到绝对自由的、无限的精神竟界，使心体验到“明空赤露”的佛性而成佛。“归总起来这个当下无有污垢，明空无执的自已觉性，让它宽坦任运，让它妄念竟相起伏变化，都不去辨别好恶，不作破立，只保任此明空赤露，这就是修习大圆满的心要……”，还说：“这个当下觉性，坦然放下之时，泯除善恶无记种种分别，空寂湛然，犹如晴空之中央，此则说之为道行。圆满现证此道之一切功德，自然销尽一切无明错乱，而现证法界，则说之为果德。”① 而这就是宁玛派大圆满法的最后制高点，即是他们人佛同一的境界。这种境界，实质上是一种心理的追求和精神的幻想，是一种脱离了物质、脱离了自然的、臆造的精神性的本体。

第二节　宁玛派佛教思想的渊源

宁玛派的佛教思想“大圆满法”，是来自佛教密宗的无上瑜伽部密法，它最初是从印度诸法师中传承下来的。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 41 页。

大圆满的传承：大圆满中，分为心部、界部、教授部三部，分述如下：

1．心部（即心品）的传承，心品的经典，有先后两译，共有十八种教授。先译是遍照护译师所传，有五种教授；后译是无垢友所传，有十三种教授。①

大圆满的心品教授，初由印度妙吉祥友传吉祥狮子和佛智足，吉祥狮子传遍照护，佛智足传佛密，佛密传无垢友。旧派诸师所说的密法，都是佛密和无垢友所传。②

遍照护的教授，初传藏王松赞干布，以后三度赴西康弘法，初次传玉札宁布，第二次传桑郭智师、末次传榜佛怙。以后返西藏，传比丘尼慧灯。后有娘若那译师，从遍照护和玉札宁布受得先译，又从无垢友受得后译，总集四类教授，即讲解经典的注释，耳传教授的要诀，加指灌顶的指示，行持事业的护法猛咒等。他传授了十大弟子。梭薄佛智从十师受学，此即心品传承中的一派。③

另一派由遍照护的弟子榜佛怙传跋罗乞多，跋罗乞多传亚西盛慧，再传安乐住比丘尼，安乐住传玛巴慧光，再传晌地的盛福，盛福传卓朴巴，卓传释迦金刚（有的记载说，由无垢友传觉摩积摩，再传玛巴慧光，慧光以下相同）。④

2．界部的传承，界部的经，即是《等虚空续》广本，分九段义两万卷，藏译止有略本，也分九义，即见界、行界、罗荼罗界、灌顶界、三昧耶界、修界、事业界、地道界、果界。

此部有依据智密等续的金刚桥教授，由遍照护传榜无胜怙，

---

① 法尊：《宁玛派》，载《中国佛教》（一），知识出版社 1980 年版，第 378 页。

② 同上。

③ 同上，第 379 页。

④ 同上。

榜传恩朗菩提幢，幢传萨昂宝世，世传雅陇枯举萨却，这三位都在西康瓦狮子崖上修行，以致入灭。萨却的弟子仰菩提称受得教授后，回西藏住桑耶钦朴静修，传仰慧生，生传拔贡智菩提，菩提传臻达摩菩提(1052—1168)。在这个期间，金刚桥教授，弘扬很盛。达摩菩提的弟子有臻觉赛、仰法狮子、普贤、金谷、金刚严、智王、月光、俄结等多人。俄结传多巴极喜金刚。臻觉赛传普贤，普贤传给儿子光然狮子，狮子传觉滚，觉滚传戒宝等。仰法狮子传金刚手，再传师天。金谷、金刚严、智王、月光等也都各有传承，难以备述。①

3．教授部的传承、分两派：

第一，甚深大圆满宁提传承，吉祥狮子以上，与心品相同。吉祥狮子传智经，经传无垢友，友传藏王和仰三摩地贤。贤建邬如霞寺，把宁提教授埋藏在寺院中，单传种宝然，然传跋慧自在。后来当玛伦贾开藏取出教授，先传结尊狮子自在，后传喀惹贡穹。结尊传仰迦觉巴，以后将教授分别埋藏三处。过30年后，结贡孥薄取出一部分(传说1067年取藏)，自修教他。又有响巴惹巴和相吉祥金刚(1097—1303)，也各自取出来弘传。后来辗转传到隆钦然绛巴。

然绛巴(1308—1363)，遍学新旧一切密法，亦善慈氏诸论、因明七论等显教法相。后来往桑耶寺，完全得到持明大师的教授。又从童义成学经、幻、心品等教授。依照宁提教授解释《密藏经》义，又造《宁提》法类35种，总名喇嘛漾提。又造《胜乘藏》、《实相藏》、《要门藏》、《宗派藏》、《如意藏》、《句义藏》、《法界藏》等七大藏论，分别阐扬大圆满的教义，是宁提中最重要的论典。他晚年屡次讲说空行宁提。这一派传承弟子很

① 法尊：《宁玛派》，载《中国佛教》(一)，知识出版社1980年版，第379页。

盛。①

第二，空行宁提教授传承，莲花生传耶希措贾，措贾将教授埋葬在地下，后莲花业力取出，传佛子善幢、遍智自然金刚、庸敦金刚祥(1287—1368)等，辗转弘扬。

以上事实说明，大圆满中的心部、界部、教授三部根源于印度佛教的密宗，但从大圆满三部的内容来看，很多地方都和汉地禅宗思想非常相近相似，现在需要研究的就是这些思想是大圆满法本身所固有的呢？还是大圆满法吸收融合了禅宗思想。阿芒说："后期的大圆满法与摩诃衍那的教理是极相契合的。"②

在宗喀巴看来，大圆满见虽然是印度佛教的正法，但后人加进了私货。觉丹·索南龙智写的《宗喀巴大师传》中有这样的记载："曾有人提出大圆满见是否纯正，请问于宗师。师答说：虽属纯正，但后来有些学识浅薄的人，纯以己意掺杂其中，那么，请师将其杂入的部分删出。如何？答说：我亦有意及此。但因现正造《集密本续疏》、《明炬旁注》、《摄义辨边论》及《胜乐本续疏》，尚无暇及此。"③

鲁拉噶居巴写的宗喀巴大师传中亦有这样的说法。"以上是听吾师汤古勤巴所说的。因此我同意说：'现在大圆满见所有说法，大多含有混杂，但不敢说此见即为邪见。'"④

五世达赖等另一些西藏佛学大师'皆说旧派之法是纯正之法。"⑤

---

① 法尊：《宁玛派》，载《中国佛教》(一)，知识出版社1980年版，第379页—380页。

② 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第39叶。

③ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第42页。

④ 同上。

⑤ 同上。

在笔者看来，以上的说法是有一定道理的。现在我们虽然拿不出可靠的资料来证实宁玛派的大圆满法中杂有汉地禅宗思想的成分，然从其思想的字里行间可以寻觅到禅宗的遗风。例如米拉日巴的弟子热穷巴求宁玛派上师荣敦拉迦传授即生便超脱轮回的大法，荣敦即说："我的无上妙法大圆满，根子是出生优胜，尖端是获得优胜，果实是圆满优胜，白天修白天成佛，晚上修晚上成佛，若是有缘的善根，不须修行，只要耳中听到，便可解脱。"① 很显然，这与禅宗的"顿悟成佛"思想不无二致。

总之，对大圆满见的来源一事，见解分歧，莫衷一是，究竟哪一种说法对，尚有进一步追根溯源之必要。

---

① 桑杰坚赞：《米拉日巴传》，四川民族出版社1985年版，第51页。

第六章

藏传佛教宗派之二：萨迦派的佛教思想

第一节 萨迦派产生的时代背景及其传法世系

萨迦派是藏传佛教中有较大影响的宗派，因它的主寺萨迦寺建在后藏萨迦地方而得名。（萨迦，是藏语，意为灰土。）从13世纪中叶到14世纪中叶的一百多年里，该派在西藏地方占居着统治地位。

萨迦派形成于11世纪后期，其创始人是贡却杰布(1034—1102)，他称自己是吐蕃时期贵族款氏家族的后裔，贡却杰布幼时随父兄学习宁玛派教法和一些显教经典。这时，藏传后弘期佛教已开始了几十年，由于藏族社会封建制进一步加强，社会的政治、经济情况有了新的发展，前弘期所传的密教经典和宗教仪式已不能适应社会发展的需要，旧密教日益暴露了它与变化中的经济基础相矛盾的种种弊病。西藏一些有远见的学者目睹了这些景象后，重新翻译着大量佛书，此时新密咒的翻译传播正盛。贡却杰布顺应历史发展的潮流，首先在经济上采取了改革的措施，推行了新兴的封建农奴庄园制，在宗教上他怀着改革旧密教的志向，遂改从卓弥释迦益西译师，学习后弘期新译密

法。在哲学思想上另立宗义，创立了所谓“显密兼摄，完满具足，而无错谬之道”的道果教授为其经济基础服务，并于1073年创建萨迦寺，开始形成萨迦派。

贡却杰布死后，他的儿子贡噶宁布(1092—1158)建立了完整的“道果教法”，主持萨迦寺，在以后的40多年，他有不少弟子，从此，萨迦派日渐兴盛起来了，故他被萨迦派尊为萨钦(意为萨迦大师)，成为萨迦派第一祖。

贡噶宁布有四个儿子，大儿子贡噶巴到印度去学佛法，22岁时因染瘟疫死在印度。二儿子索南孜摩(1142—1182)，向其父学习了萨迦教法，还随恰巴却吉桑格学习了显密教法，以后他继承父亲的法位，主持了萨迦寺。是萨迦二祖。

贡噶宁布的三儿子扎巴坚赞，相传他能严守戒律，11岁就能说“喜金刚但特罗。”他接替二哥继承法位，主持了萨迦寺，是萨迦三祖。

贡噶宁布的四儿子白钦沃布未出家，在家娶妻延嗣，有两个儿子，长子随扎巴坚赞出家，并继承其法位，任萨迦寺主，成为萨迦四祖，他就是历史上著名的萨迦班智达·贡噶坚赞(1182—1251)。

萨班是一位博大精深的学者，因通达了大小五明而博得萨迦·班智达的称号，他著述有19种，其中对当时及后世影响较大的有三部：

1.《三律仪论》。在这本书中他抉择印度及西藏各佛教派别的是非，阐述了自己对佛教的见解。此书是后来萨迦派人必读的书之一。

2.《正理藏论》。这部书综述了陈那《集量论》和以《释量论》为首的法称的七部因明著作的内容，用他自己的认识水准和所了解的因明理论体系写成，它不仅是萨迦派人学习因明的必读书之一，并且是格鲁派兴盛以前在因明理论方面地位很高

的一部书，在藏传佛教史上它真正改变了研习因明的一代学风。

3．《萨迦格言》。这是一部以藏族社会的封建伦理观念为标准而写出来的哲理格言，对以后藏族社会的政治、思想、文学都影响极大。

萨班的继承人是他的侄子八思巴（1235—1280）。八思巴从小拜萨班为师，学习显教和密教的各种经典，3岁能诵咒语，8岁会背《本生经》，9岁能为人讲经，故史书称他“幼而颖悟，专博闻思，学富五明，淹贯三藏”。9岁时与弟弟卡那多杰一起被萨班遣赴西凉。1251年，萨班死在凉州后，八思巴继承了他伯父萨班的地位，成了萨迦派的教主，他是萨迦五祖。

到了1354年前后，西藏佛教的另一个宗派噶举派后来居上，声势很大，用武力战胜了萨迦派，接管了全藏的政教大权，从此，萨迦派在西藏就相形失势，黯然不彰，势力大衰。但是，作为一个佛教宗派，在明朝中央政权的大力支持下，经过后期几位佛学大师的努力，不仅延续了传承，而且在显密教方面有较高的建树，影响所及遍于全藏区。

在显教方面，14世纪后期，萨迦派中出现了一位最负盛名的大师，即仁达瓦（1349—1412）。他不仅是萨迦派中的著名喇嘛，而且是藏传佛教史上居于布顿（1290—1364）和宗喀巴大师之间的一位重要人物，藏传佛教各宗派一向所重视的《中观论》，特别是月称的《入中论》和《中观明句论》的哲学思想，在他以前的一段时间，在藏地几乎被失传，由于他的努力钻研和弘扬，又在藏传佛教界占居了重要地位。《土观宗派源流》一书中这样记载：“萨迦主持显教为雅雄二人，仁达瓦亲近聂温庆喜吉祥学显教，达成究竟，通达应成派中观之最细旨趣，用以教诲后学。师曾自云，‘吾初求学时，中观一书，无人重视，现在皆知中观重要了，乃吾于佛法所作之贡献也。’迦玛贡雄云：‘现

在无论贤愚，皆提说中观者，是仗仁达瓦之恩，彼前唯塘萨寺有中观，余则无有。'又说：'仁达瓦弟子中，有博解经论之七善知识，善释四论十弟子，通晓般若量论之弟子则超过百余人，宗喀巴三父子亦出于此师门也。'"①

在密教方面，到了16世纪，萨迦派也出现了一个在教法史上有影响的大师，即查钦罗赛嘉措(1494—1566)。他出家于札什伦布寺，属格鲁派僧人，以后学习萨迦派密法教授，一时在佛教界声誉大震，相传第三世达赖喇嘛向他学习过密法，第五世达赖也曾向他的后辈学习过密法。

萨迦派自从贡却杰布创立以来，其教法传承，是由款氏家族的父子或兄弟叔侄世代相传。为了保持这一传承关系，他们在兄弟数人中要留一人娶妻生子，以便传宗接代，故有血统传承之称。到13世纪中叶以后，萨迦派在元朝支持下，由一个地方势力集团，一跃而成了掌握全藏政教大权的统治者，为了适应这一变化，他们在宗教的传承关系上也由家族传承变成了师徒传承。后期萨迦派中的各寺主持以及政教机构中的一些要员，都同昆氏家族没有血缘关系。另外，前萨迦派是以弘传密教为主，随着萨迦地方势力的壮大，其大师们除了继承萨迦派的传统教法外，还广泛学习其他显密经典和传统教法，从而使萨迦派在显教、密教、因明、戒律等各方面都有所发展，有大量的译著和著述留世，给中华民族的文化宝库增添了一笔宝贵的财富。

第二节　萨迦派的历史作用

公元13世纪初，正是蒙古军事力量在北方兴起的时期，它

① 宗喀巴三父子，即宗喀巴及大弟子嘉措杰、克珠杰三人之通称。

以武力统一了中原，并先后灭了西夏、金等，占领了甘青一带的藏族地区，接着他们又利用当时西藏地方内部各宗教集团和政治势力互不统属的时机，乘虚而入，进军西藏，迫使那里的地方势力归顺元朝政府，并与萨迦派第三祖师扎巴坚赞建立了联系，从卫藏把许多佛像佛教经典带到了蒙古地区，这就为萨迦派和元朝建立联系打下了基础。

成吉思汗死后，其子窝阔台即位，遂将西夏旧地和甘青一带藏族地区划给他的次子阔端作份地，阔端领兵驻扎在凉州，于1239年派大臣多达那波挥兵入藏，一直打到藏北热振寺，便发现全藏地方割据势力林立，各不相率，故认为仅以武力难以统治，于是，他把西藏的这一特殊情况向阔端作了汇报，并建议与西藏的政教封建地方势力建立联系，利用他们协助统治。当时萨迦派具有较雄厚的实力，又具有政教合一的特点，所以首先被看中，于是邀请学富五明、驰名全藏的萨迦教主萨班到凉州来与阔端商谈卫藏地区归顺蒙古的条件。1247年阔端与萨班在凉州会面，两人顺利地商讨了卫藏地区归顺蒙古的事宜，此后，由萨班写信给各僧俗首领，劝说他们归服元王朝，当时，西藏地方各政教势力接受了这一条件。至此，西藏地方被纳入祖国的版图，成为由中央直接管辖的一级行政地方政权，萨迦派也因之而取得了西藏地区的领导地位，萨班成了僧俗领袖。

1251年，阔端和萨班先后死于凉州。随着形势的变化，萨迦派在西藏地区的领袖地位也出现了动摇，有些地方势力拒绝交纳贡税等。故1252年，忽必烈南征云南大理时，曾取道藏区，派兵进入康区，使这些地方的首领再次被降附。这时，忽必烈认识到，西藏地区迫切需要一个掌握全地区政教事物的代理人，于是1253年，忽必烈召见八思巴；1260年忽必烈当了蒙古大汗，立刻封八思巴为国师，赐玉印。1264年，忽必烈迁

都北京，同年，元朝中央政权设置掌管全国佛教事务和西藏地方行政事物的总制院，命八思巴主持总制院的工作。1269年，八思巴奉忽必烈之命，创制"蒙古新字"。忽必烈命令全国范围内推行这种新字，为了嘉奖八思巴，封他为大宝德王。1279年八思巴死后，忽必烈又追封他为大元帝师，元朝政府说他"皇天之下，万人之上，宣文辅治，大圣至德，普觉真智，佑国如意，大宝法王，西天佛子，大元帝师。"这便是元朝中央王朝对八思巴一生历史作用的评价。

在萨迦派地方政权统治西藏的100年里，西藏地区长期分散割据、地方势力集团各自为政的局面发生了很大变化，各地僧俗统治者对其土地和属民的封建关系被固定下来了，出现了继吐蕃王朝之后的又一个发展高潮。在这样的条件下，封建经济得到了新的发展，人民生活得到了进一步安定，另外，由于萨迦派和元朝中央王朝的密切交往，各民族间的经济联系和文化技术交流得以大大促进，例如，内地的印刷技术及器材、木渡船和造船技术、建筑技术等，就是在这一时期传入西藏的；藏族形式的塑像、造塔、用具工艺等技术，也是在这一时期传到内地的。同时也应该看到，由于元王朝支持和重用了一些宗教领主，这些人在民间飞扬跋扈，为非作歹，造成了严重的社会恶果，《元史·释老传》中称他们是"气焰熏灼，延于四方，为害不可胜言。"这便是当时情况的真实写照。

萨迦派统治西藏期间，能得到以上的社会效果，这主要与元朝中央王朝的支持是分不开的。元朝中期以后，蒙古皇室的统治力量衰落，萨迦派失去了靠山，又因其内部发生争权夺利的斗争，其势力日渐衰落下来，不久，由噶举派的帕木竹巴势力取而代之，掌握了西藏政教大权。但萨迦派的教法传承仍次第相续，沿袭不衰。

第三节　萨迦派的佛教思想

一、“道果法”的含义

萨迦派的佛教思想是极不一致的。如萨班等是自续派之中观见，仁达瓦是应成派中观见，释迦胜等或是中观见，或是唯识见，或是觉朗派之见。其余还有很多人以大圆满见为自已的见解。然而萨迦派与别的派别不同的特殊见解则是“道果见”，即是“修明空无执，或生死涅槃无别之见，”其基本论点是：

净体之虚空中布满了所净云，
由能净生圆二次第瑜伽风，
将此自起自解之队伍流散时，
净果似无垢之晴空露面容。
由灌顶所指认住因位之体性，
修道已成正见已悟立宗义，
现前果位无有销尽此库藏，
是他人未闻之毗卢胜财。
于本初之曼陀罗大地上面，
施下缘会四灌顶之水和粪，
四身之果满足众人之愿望。
如此耕耘善巧方便属毗卢。
风心游戏于各个之字脉间，
外界魔障无论怎样现神变，
迷现铜铁终会变成金，
此点金丹术即毗卢之特法。
从本远离戏论之空寂面貌，

与字脉界风各个相双运。
由灌分辨现空明空乐空觉空，
此为毗卢遮那之正见宗。
此引导法即圆满之佛道，
妙音佛母喜讴歌
普遍胜利之大幢幡，
岂非毗卢赐于我①。

以上引文的意思是说：人心是万物的最高本体，它是明净的，空寂的。“所现境皆由心所成就故即谓明分，心为幻所成就故为空分”。② 认为达到万物皆是心性之显现，离开心识而独立存在的外境是没有的境界，即是心明。此自心体性唯成就故，不离明分，明即心的相；明分全无形色可得、刹那生灭、如幻如影，故心也是空的，空即心的自性。如此之明时显空，空时显明，明空双融无别，远离言说，不由造作，这便是心的体性。但心为外来的无明烦恼染污了，不能洞照万物的本质即性空，此谓清净如来藏为无明烦恼覆盖，自性清净心为尘垢烦恼所染，由此形成了生死轮回的根本原因，人们通过运用想象佛身、佛宫殿的圣境来清净凡俗执著，断绝生、死、中有三门和由击中自身风、脉、明点的要处而引风归脉，生起大乐这两种方便，去垢除惑，返归本性，恢复了心性明净的本来面貌，就能彻见一切皆空的真理。泯除内心和外境的对立，实证其为一体，即可达到明空无执、明空双融的境界。此种境界，即是祈求往生至纯至净、尽善尽美、毫无染污的涅槃极乐世界。达到此种境

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》（藏文版），甘肃民族出版社1984年版，第197-198页。

② 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第6叶。

界，也就无所谓生死和涅槃之分了，因为生死与涅槃从本质上是无谛实的空，所以叫生死涅槃无别。未达此种境界，就会使芸芸众生囚陷茫茫苦海之中，备受煎熬，不得解脱。

明空无执之"道果教授"分显密两种次第，显教之次第又分随顺龙树的教授和随顺弥勒的教授。下面就这三个问题进行探讨。

二、"不落有无"、"空有相即"的中道思想

萨迦派随顺龙树明空无执之显教见解，主要是缘起性空的思想，它教导人们怎样领会空义，循入空门，体证法性本性，对此从三方面进行了论述。

（一）首应破非福

首先萨迦派从佛教的ABC起始，提出了"首应破非福，即修生死过患、暇满难得、死无常、业果慈悲等法而破除之"。①认为一个人应该想到他今生能投胎为人，而没有堕入地狱、饿鬼、畜牲、"三恶趣"中去，是由于前世积善累德的结果，得来不容易。藏人比喻转生为人，就像一把莞豆粒往光滑的墙壁上贴一样的困难；但人生犹如流动不息的水流和自生自灭的火焰，其存在的时间是非常短暂的，每时每刻都有死亡的可能，因此，每个人要思维有暇圆满的人身难得，要珍惜这个结果；其次，要念死无常，畏恶趣苦，只有这样才能策励自己，修行善业，皈依三宝，防止做坏事。坏事在佛家看来就是"非福恶业"，人应该把"非福"舍掉不做，而专心致志于行善做好事，才能断除恶业，希求来世生于"善趣"之中，属于人天善道。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第108页。

（二）次则破我执

认识了“首应破非福”的道理，就能够做止恶修善的事，下世可以转生到“三善趣”之中。这固然是好事，但仍然没有脱离苦恼，超脱轮回，还受生死轮回法则的支配。要想避免轮回的厄运，祈求来生的幸运，则必须断除“我执”，现证性空。

所谓“我执”就是人们在因缘和合、成坏无常、虚幻不实的五蕴生命体和法上执著有一个独立的常一不变的实体。如果把这个主宰者从思想上断掉，即是断除了“我执”。

怎样才能断除“我执”呢？萨迦派认为：“初断实执戏论，应认识执自己相续的五蕴为实有的实执，若自蕴实有，则不观待任何因缘，须从最初即应为有，然此五蕴全部都是因缘而生，故无实有。如是思维即得决定，以此住心，初应勤加功用，断除实执妄想，中则放任，于所见上心放任宽松而住，则以一切执著由自然解脱之门而随持之，最后或安然而住，或任其本分，保持对于此见在不丢失正知正念之中冥然而定。若能生起定信，则如圣天所说：‘一空性如何，一切空性亦复如是’，如此则一切法自然解脱归于无实。生起顿悟一切法的奥义，此即上说‘中则破我执’的意思”。①

这是说一个人做到“破非福”，这只是佛教出世主义思想的前奏曲，达到“证真如，得涅槃”的境界，第二步就要“破我执”，认识到人我是有色蕴，指组成身体的物质，即指组成身躯的肉体；受蕴，指随感官生起的苦、乐、忧、喜等感情；想蕴，指理性活动、概念作用；行蕴，指意志活动等；识蕴，统一前几种活动的意识等因缘凑合而成的虚幻之相。人体本身并没有一

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 108－109 页。

个独立的自我实体，假如认为在离开五蕴因缘和合的人身中或之外还另有一个独立的实体或“我”存在，这个实体或“我”就应该是无始已有、常恒不变的，然而这种东西在世界上是根本不存在的。

要体证这一真谛，必须经历由“信”到“悟”的过程，“信”是把自己的心安置在一切法无实有的见地上勤加功用、苦思冥想等一系列宗教修行实践中得来的信仰，可以用来抑止和克服个人思想上的迷乱；“悟”则是通过直觉主义的内心体验，所得到的对性空的证悟。人们借助于“信”而逐渐接近“悟”，当时机成熟时，内心就会产生神秘启示而觉悟，刹那之间豁然贯通，达到精神状态的突变，顿然悟得不但人体如此，就是人以外的万物包括心也是因缘聚合，没有一个独立的实体存在，因而是缘起性空的真髓。

把“定信”作为“顿悟”的准备和前提，把“顿悟”作为“定信”发展的必然结果和最终目的，这与竺道生说的“夫称顿者，明理不可分，悟语极照。以不二之悟，符不分之理，理智恚释，谓之顿悟。见解名悟，闻解名信。信解非真，悟发信谢，理数自然，如果就（熟）自零。悟不自生，必籍信渐，用信伏惑，悟以断结”的思想基本一致。

（三）后破一切见

萨迦派认为，不但要断除非福，破除实执的所谓邪见，还要泯灭“世界万物皆非实有”的这个想法本身，其教义说：“既已抉择诸法无实后，即心念无实的执相部分亦属应断。”①

意思是说，心中不能存在任何观念，连“空无实有”的念头

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第109页。

都不应追求，因为世界的本体无实有是不可思议、不可言说的，当你确认诸法无实有是真实的时候，“无实有”这个想法本身就已经变成实有的了，因为当你在心里想着万法无实有的时候，就要用这样的言说，言说就是用概念把握事物的规定性，而“无实有”是没有什么规定性可以把握的。无实有一经想着、言说就变成了实有而不再是“无实”了。因为它已被概念赋予了规定性。因此，不能念念思空。这与摩诃衍那说的诸法真理离“有”绝“空”，所以只要摄心不散，不起任何思念，无分别住，就与真理自然契合的修诸法真理的方法甚为相似。

其断除的办法，萨迦派说：“必需引生由缘起道理通达诸法无实之正见。于见生定解后，对此定解不相续随转，即念无实的耽著亦所舍弃。此空性境，不管是有是无，于任何亦无有执。念此二取之心非是任何之所行境故，则立断之。不以戏论触境，不为心垢所染，舍去一切执著、有相、戏论等，于无执中平等而住，故云：‘若起执则非正见’。如上所说之执，属于第一见次第时则为实执，属于第二见次第时则为相执。”①

这就是说，用缘起性空的道理通达了一切法无实有后，旋即抛弃掉“无实有”的想著。因为不仅念实有是邪念，而且念性空也是邪念，只有不念“有”“无”，既不著相，亦不执空，才能得到正见。故不要用“有”、“无”的戏论去看待外界，不要凝滞于“有”、“无”的界限，不要为尘垢之心沾染，舍去一切执著，只要起执著，不管是实执或无实执之见都是非正见，都不能彻见本性，故皆在破除之例，只有舍弃了“有”、“无”二执，才能真正悟解诸法本性。萨迦派人士说：“若起执则非正见是文殊

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第108页。

菩萨对萨迦五祖中的第一祖贡噶宁布讲的话。这完全是后世佛教徒的附会之谈。

据此，萨迦派接受般若空宗，在很大程度上是接受了其中的非有非无的中道思想，表现在思维方法上，萨迦派不单纯论空谈无，而是不著空有，不执有无，其中所体现的是“不落有无”、“空有相即”的中道思想。

综上所述，萨迦派关于“首应破非福，次则破我执，后破一切见”的内在逻辑是这样的：

首先，通过修习生死过患、人身难得、业果慈悲等，断除十恶十不善。这是属于人天善道。其次，修习人体是五蕴和合而生、五蕴分散而灭、成坏无常、虚幻不实，并没有一个固定的、独立的、永恒的实体存在。这就是破实执，证性空。即了达一切事物和现象皆非实有，再次，当认识了诸法无实有后，还要进一步悟解“无实有”本身也是不可得的道理。这也就是说：我们不能于心中想著“无实有”这个概念。所谓“戏论”，就是形容思想上执着某些概念，某种“意言”。此概念就是产生实执虚妄分别的根源，正如萨迦派所讲的，“业及烦恼二者，乃由实执之妄想所生，此执实妄想，亦由戏论或执相所生。”[①] 因此，客观外界的一切事物和现象皆非实有自性可得，不能说它“有”或“无”。对主观的内心也不可执“有”或执“无”。

总之，在萨迦派看来对“实有”和“无实有”均不能想著。凡有执著，便不能彻见事物的本性，就不是正见。这就是萨迦派佛教思想的思维方式。从思维类型看，这是一种否定性的思维方式。这种否定思维是奠定在相对性原理和以破为主的方法论

① 土观·罗桑吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第109页。

的基础上的。萨迦派用缘起论的相对性和变化性来说明事物没有永恒实体，没有主宰，是空的。与此相应，萨迦派还用中观应成派的以破为立，甚至是只破不立的思维方法，强调主观上对现实事物破除净尽是解脱成佛的前提条件，甚至就是解脱成佛。萨迦派还特别提倡，世界上一切有情和无情的东西都是"假名"、即假立的名言、名称、概念，其背后不存在实体本身，因此，告诫人们对外界现象不能执为实有，由此，萨迦派又对主体提出一种思维规定，即排除欲望、妄想、情感、意志、认识等精神活动，从而呈现出一种无心的死寂状态。这种主观的思维等精神活动，被当作是成佛的基本条件，或者认为达到了这样的境界即成了佛。

萨迦派佛教思想的否定思维方式具有正面和负面两种效应，它一方面否定了有生命物质和无生命物质的客观真实性，但另一方面它又不承认事物存在的单一性、永恒性；一方面它否定人的欲求、思维活动，但另一方面它又认识到人具有无限的欲望，对此应该限制；一方面它否定了名言概念能反映事物的本质，但另一方面它又揭示了名言概念和事物之间的差异和对立，认识到名言概念不能完全地反映事物。

三、"离识无境"与"破二执迷现"的唯识思想

萨迦派在缘起性空的基础上又提出了观察其性空的心是"明"，("明"即清净义亦即佛性觉性义）的主张，一切皆空是讲一切现象都是因缘而起的假象，不是独立而真实存在的实体，是一种虚幻的存在，因此，一切法的本性是空的，要懂得事物的这种本性，就得洞悉人心的本质是怎么样的。萨迦派认为心的本质不但是像太空一样的空无所得，而且是"明"的。"心明"的"明"是着重结合心的法性讲的，心的法性即是心的自性，心的

性相是什么呢？萨迦派教义认为："明即是心的性相"①。这就是说所谓心明，也就是明了一切诸法皆从心生，皆自心出，宇宙万物都是由自心派生的，都包含在自心之中，万法之所以在自心之中，是因为自心是清净的，自心就是佛，只是由于无明覆盖，迷妄不觉，才"不识庐山真面目"。此即所谓"心性本净，客尘所染。"

众生觉悟了心性本净会怎么样？不觉悟又会怎么样呢？萨迦派说："此法先应了知因位时（心）之智慧勇识、本性光明，这是生死涅槃二者之根本，由对它不认识，故为能所二取迷乱遂起二现的现行及其习气，这是生死根本的俱生无明，则应断致无明根本而融归法界。此断能所迷现又分为二。"②

这是说心的本质无始以来具足如来智慧，是清净的、光明的，它是万法之本原。能否认识这个本质是生死涅槃的根本，若洞明了这个心的本质，就会使心和对象冥合为一。主观和客观完全融合，人心与佛性变为一体而进入涅槃的境地。若对其迷惑不解时，则主体和客体处于分离状态，人心和佛性处于异体状态。这是将能取心和所取境视为二元的迷乱，横生妄念无明的根源，如此，就永远会沉沦于生死轮回的苦海之中，这就叫作迷凡悟佛。或曰"迷心为烦恼生死，悟心即菩提涅槃"。

从以上的论述中可以看出，萨迦派的"明空"思想，不是以单纯否定客观世界的真实存在为目的，而是以证实"一切诸法，从本以来，唯是一心"为归趣的。以对待众生为例，不是为了否定一切众生的现实存在，而是为了证实一切众生的当前现实之

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第6叶。

② 土观·罗桑却吉玛尼：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第108页。

心本即是佛，众生与佛本无二致，差别只是迷悟不同，自性迷则是众生，若能明了此自心本性，众生则是佛。在这里，萨迦派正是把一切凡佛之根源与分野归诸于一心之迷悟的。

迷凡悟佛之理讲起来虽然简单，但做起来诚非易事。世上凡夫俗子、芸芸众生虽自心本具佛性，但由于未能明了自心本来是佛的真理，而执著外境和内心。要出迷津，渡苦海，超凡入圣，最重要的任务就是要通过努力修持，断除执著外境的迷乱和执著内心的迷乱。

（一）断所执迷现

首先从所取境方面看，即从客观外界方面来看，萨迦派说："初者，双离能所二取之心，自性光明，明而无有分别，虽属自心本具，然不能见者，乃是由于执外境离心而实有，受其蔽障，故应将此蔽障除去。其除去法，即是应先决定此等外境只是心的迷现，离心而外，别无实有可得之义，乃至未得此觉验中间应当励力修习。如此励力以后……，念心中生起彼外所现境，唯是自心迷乱所现，外境无有谛实，信任此义之心略生明相，此则名为暖位现相三摩地"。① 意思是说，脱离主观的认识和客观的事物的，自性清净而无妄念的心本来就具有，众生对此不能悟解，其源盖在于把心以外存在的客观现象执著为一种真实存在的实有，这个背离心性的迷乱使心受到了遮蔽，清净性被污染，佛性被湮没。因此，应该将此蔽障破除掉。其破除的办法是应认识到，心中生起的外境实有的表象都是由心受外物的迷惑所引起的。实际上一切客观外界的现象都是由心中变现出来的，都不能脱离识而独立存在，离开心而独立存在的一个实

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第108—109页。

有外境是没有的。对此应自强不息，努力精进，当灭尽了外境实有的妄念。信赖了此义，心性之明相出现一大半。这即达到了所谓"暖位现相三摩地"。

慧能也有如此相同的论述："故知一切万法，尽在自身心中……如是一切法，尽在自性。自性常清净。日月常明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰，忽遇惠风吹散，卷尽云雾，万象参罗，一时皆观。世人性净，犹如清天……。妄念浮云盖覆自性，不能明，遇善知识开真法，吹却迷妄，内外明彻，于自性中，万法皆见，一切法在自性，名为清净法身"。

慧能强调自心本来清净、明彻，只是浮云所盖，所以心不能显现万物，若取掉妄念浮云，就会显出万法本体。萨迦派亦认为，离能所迷乱的无妄念清净心本来具有，只因为被执外境实有的迷乱所障覆，破除了执著心外之境为实有的迷妄，即可现见万法皆由心中产生的实相。这一说法和慧能的"明性见性、自性是佛"颇为相似。

综上所述，萨迦派把一切现象都归结为心的作用，认为外界一切现象都只不过是内心辗转变现的结果，所以离开心识以外的、独立的、实在的外境是不存在的，因此说，心外无境，万法唯识。这是明确以自心为宇宙的实体、世界的本原。在萨迦派看来，否认了外部世界的真实存在，也就破除了障蔽清净心性的迷乱，心中的明相即能产生，但只是少许生起，而非全部生起，还要继续修持，当生起"顶位增相三摩地"和"忍位无境分别三摩地"，才能彻底破除执外境实有的迷妄，本心之明相较前殊胜生起。萨迦派教义说："又再进修，则前说心之明相愈为增大，而生起信心和觉验的明相也比前愈增大，此名为顶位增相三摩地，较前再加励力修习，则净治能障自心光明之所取迷现的现行，其本性之明相清澄分与乐况较前殊胜生起，此名为忍

位无境分别三摩地。"①

这就是萨迦派所谓修习离识无实有外境，恢复清净光明心性的次第，这是一种神秘主义的直观论。

（二）断能执迷现

离开识无实有外境，那么识本身又是怎么样的呢？萨迦派看来识也是空的，"心之自性本是空。"② 当修习到"忍位无境分别三摩地"以后，由所取境之迷，即认外物为实有而加以取舍的"外著相"已经清除，但能取心之迷，即把内识当作实有自性而加以取舍的"内著识"还未能泯绝，"内能取心之迷现虽未遣除，然外所取境之迷现则已遣除了，此时于外境相，纵少许实有耽着亦不生起。"③ 尚待继续破除，只有破除了执心为实有的迷乱，才能彻底恢复心性的明相，即佛性而成佛。

其教义认为："次者主要断能取执的迷现，如上又再努力修习，则内能取心之迷现，也完全消除了，自心光明，其明相愈来愈为增大，生起如同亲心一般之觉受，此则名为世第一法位无间三摩地。那时俱生无明虽未清净，然由俱生无明所起之能所二取迷现的现行，则大半清净，出现光明，则可全无所难而无间地生起见道初地智慧，又再进修，能所二取的分别所依，即俱生无明随眠种子虽未清净，而它的现行则已清净，此双离能所之心，本性光明，犹如现见，如是明相与智慧亦并得生起，明、增、得三位的迷现的现行，皆归沉没。此后俱生无明现行之粗分亦皆归于沉没，现大光明，是为世第一法位，如是观修

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第109页。

② 阿芒贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第5叶—17叶。

③ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第109页。

最末。若清净一分俱生无明和其种子等，则自心愈能明见一分光明，此名为初地见道位。此后于十地位中各断一分能障自心光明之无明，其明相亦逐步趋大，至十一地证成佛果时，则名为全无所障的现见二种清净之心的自性光明"。①

以上这一系列虚玄繁琐的推理论证，大意是说，在境得相三摩地基础上，继续修行实践，就会逐渐伏除能取和所取的种子习气，基本上破掉了由所取带来的执外境实有的迷妄和由能取带来的执内识实有的迷乱，心中的明相大为增加，似亲眼所见而现起，为趋向真如作了准备。但在此位中，产生能所二取迷乱的、生来就具有的无明尚未清除，真如并非亲证，心境还处在二元状态，即仍然存在着主观的认识和客观被认识对象的对立。而到"初位见道位"时，即到通达位时，则能取所取实执之迷乱悄然断除，心的本质——光明相已赤裸裸地、清清楚楚地生起，实证二空所显真理，并随着无明种子的不断清除，心中的明相更加明了。到究竟位，即到成佛时，心中所包含的有漏，即烦恼皆尽，残余的异熟法亦灭，识皆变成无漏识，能变的无漏识变现出佛身和佛。同时，八识皆转成佛智，清净光明之心普照十方，总之，这时人的精神反归与法性本体相冥合，精神就转化为法身而进入了冥神绝境的涅槃境界。

通过以上叙述，我们可以看到，萨迦派所行的唯识理论，最显著的一个特点，始终把断能所二实执错乱的宗教理论和要获得佛的觉悟和智慧的宗教实践紧密的结合起来，用修行的方法去亲身加以体验，以便得到实际的觉悟，达到解脱的目的。这种思想，表明了宗教实践与宗教理论，行与知是统一的，但宗教

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 110 页。

实践又高于宗教理论，行高于知，因为宗教理论本身是死的东西，它本身不会使众生直接达到断烦恼、证真如、得解脱的目的，只有使这种宗教理论回到众生中去，被众生所掌握，指导众生的宗教实践，才能变成佛的智慧。

但是萨迦派哲学所说的"义理"，并非是指人们对客观世界及其规律性的认识，而是主观意识对自心认识对象的认识，是一种神秘的智慧，是它们用来论证客观世界虚幻不实的一套理论和方法。他们所说的实践，也不是指人们改造物质世界的一种实践活动，而是通过严守戒律、闭门做禅而进行的一种精神活动、内心体验。即主观意识与自心认识对象互相冥合的过程。

四、冶中观唯识及如来藏佛性说于一炉的密宗思想体系

萨迦派在万法皆空（心也是空的）、离识无外境的中观、唯识思想基础上，建立了"心既是空，又是明，明空双融"的密教神秘主义的理论体系，这一思想是萨迦派把中观缘起性空和唯识离心无境及如来藏佛性说熔为一炉而形成的一种独特的见解，其实质是为了悟证人心的本质。

（一）世俗之心与俱生智慧之心

萨迦派说："密教之见，即亲证内心实相之见。于此欲求生起觉验，先须认识差别所依之心。初觅得此心，指点此心为明空双运。次于明空双运中直指体认本元俱生智慧之心，乃修其义而取得了觉验，则心不为迷乱走失，所现皆成智慧妙用，纵有迷现，然猛力忆念正见，亦可涣然冰释，此是使一切迷相悉现为智相之法，它是极密对弟子所承许之见。"①

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 110 页。

这是说密教的见解是一种搜寻人心的本来面目的见地。所以，要想认识心的本质，首先要悟解世俗的心，即认识心既是清净光明的，又是空寂的，是二者的对立统一。通过用修智的宗教实践达到了这种境地，就会在明空双运的心性本体中体认本元俱生智慧之心，这种智慧之心即是佛教的最高智慧，它使心不为迷乱所惑，所现皆成真如。如有迷乱显现，忆念正见，则所现一切迷相皆显现为智慧。

用此种智慧去洞照万物，则直接从万物的"迷相"中认识到一切事物是空无自性的，还事物以本来的面目，从而出迷津，渡苦海，求得人生的根本解脱，达到佛教信解者仰首以求的最高理想境界。这也就是萨迦派宣扬明空双融的实质。

1．如何认识世俗之心。怎么样才能寻找到心的世俗本质呢？萨迦派说："觅心之法，观心在于何处，作何色状。如是寻觅，见其了无可得，但仅就在世俗名言中认识此心是唯明、唯觉、唯动，清清楚楚地觉知感受而已。从内略为现起自然之相，此则名为明乃心的性相，是悟证心德三分之一。若更推求，则可了悟内心离生住灭，自体本空，此则名为空乃心之自性，是悟证心德三分之二。体验如是空性之时，又非全无所有如虚空之断空，而是唯明唯觉，一切无不明了显现，若凝观此体，又全无自性可得，则可决定其为空性。如是明空虽二，但不是各自孤立，则心的自性本空，而寻觅空者的所有动分其相则为明，因而即明之时为空，即空之时为明，决定此自然生起之明空双运，亦名为双运之截定也。对此不但闻解，若能真实生起觉验时，则所现皆能转成生死涅槃不二之妙用。如是觉验生起之时，此则名为本分天真的心性，是悟证明空双运心德之全分矣，如是次第名为共同的指点。"① 概括以上萨迦派对"心"的描述，

① 土观·桑罗却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第110页。

具有以下基本规定性：

萨迦派认为，要亲自证悟心的本质，首先要了知世俗心，寻觅其心的方法即：

首先，当观察寻找心时，心是一种无处所可住，无颜色可见，无形状可测，无实体可得的东西，这同汉地禅宗说的心本体“无相无为，体非一切，亦无方圆大小，亦无青黄赤白”的说法同出一辙。则更进一步去推求，即能知道心的本质是离开生、住、灭的，即心是处在新的产生，旧的消失，新旧交替，不断更新的刹那生灭过程中，萨迦派说：“当观察自心时，心无初时生，无中时住，亦无后时灭。”① 故“此名为空乃心之自性”。②

其次，人心性的本质虽然性空，然名言假安立的“幻化”，假象还是存在的，并不是像虚空一样全无所有的断灭空。当感觉到性空时，同时也会清清楚楚地觉受到心有一种明亮、闪动、觉了的功能，外境的一切皆可在心中显现，这就叫作“明乃心之性相。”但从本质上看只是假名相待，无有自性可得。

其三，明和空虽然是一心上的两个方面，是有差别的，然二者并非隔绝，而是互相融合、相互依存，“空时为明”，③“明时为空”。④“由明非断空，由空非断明。”⑤“明空双融。”⑥ 为什么呢？萨迦派认为：“成境为心，故谓明分，成心为幻，故谓空分。”⑦ 意思是说万法皆由心本体所显现，所以心性是明净无垢的，它具有证真如悟佛性的功能，萨迦派说：“观能所二取之空智明了如晶镜，此谓明即心之相。”⑧ 所以叫“明分”。另一方面，

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第9叶—10叶。

②③④⑤⑥⑦⑧ 同上，第6叶—11叶。

心本体是刹那生灭，如幻如化的毫无实体可得的幻象。所以叫空分。萨迦派认为，不但是一般的懂得"明时为空，空时为明"①的明空无别心性的真理，而且亲身能体验这个真理的，便圆满悟解了世俗的心性。

2．如何认识俱生智慧之心。在萨迦派看来，不但要悟解世俗的心性，而且还要了达本元俱生智慧之心，即胜义心性。萨迦派说："其不共同者，则直指本元俱生智。此智非是指通常之自心及虚妄之心，而是要认识在因位时的明空双运，远离迷妄之心。此于显密经论中，名曰清净心、如来藏、本性光明心、心金刚等，安立多种名言，亦名为因位阿赖耶。自心所现迷乱的俱生之心，则为客尘轮回，是它的所净，也是它的自性，此与本心，无始以来即为助伴，从前未能认识此俱生智是涅槃，此二从本性上不可分别，是为无别。如是故名因位生死涅槃无别。若是能契会此远离能所二取的自心，平等住于明空双运之见，此则承认其名为道位生死涅槃无别。"②

这是说，其次要体认本元俱生智慧之心，这个智慧之心即胜义心性，并不是指通常的心或错误的心，而是指从无始以来明空双运、本离妄执的心。对于这个心，在显教和密教的经论中叫作："清净心"、"如来藏"、"本性光明心"、"心金刚"、"因位阿赖耶"等。要认识到这个心性与虚妄心从无始以来即为同住共存，凡夫没有认识到智慧之心与虚妄之心，生死与涅槃从本体上、本性上是无区别的。所以称因位生死涅槃无别。若认识到了这远离能所二取之明空双运心性，也就得到了生死涅槃无别之见。通过努力修持，达到了这样的见解，遇到任何情境，

---

①② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第110—111 页。

就都不会产生妄执，即错误的颠倒的认识，反而会生起俱生智的心性，即彻见事物的本来面目，证悟性空。此谓道位生死涅槃无别。这就是萨迦派不同于藏传其他佛教宗派的特殊见解。

综上观之，首先，萨迦派的这些思想是将中观学派以无所得为旨归的本质论、离二边的中道思想和离识无外境的唯识思想、如来藏佛性学说引到了心性论中，从而使心性论既有中道色彩，又有瑜伽唯识与如来藏佛性倾向，因此，萨迦派的“心性”理论显然是一身而三任。当萨迦派把“心性”视为万法之源，并且屡屡言及离心无实有外境，将佛物归结于心性时，萨迦派的“心性”论更接近唯识宗的“万法唯心、离识无境说”；当萨迦派以性空、无常释“心性”，视“心性”为非有非无、明空双融时，其“心性”论又带有大乘般若空宗的色彩；当萨迦派把“心性”作为本来清净，即心即佛时，萨迦派的“心性”论又具有如来藏佛性说的内涵。

其次，在萨迦派看来，清净心和虚妄心同时归依于自心本性之中，这就把染净诸法归依于阿赖耶识，即把阿赖耶识看成是清净如来藏与无明垢染的混合体。这一说法与《楞伽经》中说的“如来之藏，……为无始虚伪恶习所熏，名为藏识。此如来藏识藏，虽自性清净，客尘所覆故，犹见不净”①极相一致。这实际上就是如来藏受熏亦即真如受熏的思想。但萨迦派一方面把这种思想往如来藏思想方面发展，亦即由此而发展为如来藏佛性或真如佛性说；另一方面又强调迷乱心、虚妄心方面，就是说，萨迦派所讲的清净心、如来藏、因位阿赖耶，并不是“心性本净”，后来才为客尘烦恼所浸染，也不是清净如来藏，后来才为无明尘垢所熏染，而是清净心与迷乱心同时本具，即同时

---

① 《楞伽经》卷4．《大正藏》，第16卷，第510页。

依止于自心本性之中，自心本性一开始就具有染净两重属性。

萨迦派说："实相周遍于生死涅槃一切法中，然诸不认识此实相者即生死，诸认识者则是涅槃，谓生死涅槃只是从证悟与未证悟二者之区别中安立，此实相之自体，无有一个依托恶轮回之处所而破，亦无有一个依托善涅槃之处所而立，若能善巧证悟此，则能证得轮回涅槃无别之见"。由此看来，萨迦派的"生死涅槃无别"说的重点是讲对它的认识与否。认为生死和涅槃是同时并存，从本体上无法区分，这是因位生死涅槃无别。未认识此时是轮回，若远离了能执和所执的错乱，认识了生死涅槃是无别的，此时便成了涅槃。这是道位生死涅槃无别。

萨迦派千言万语，无非叫人认识一个心。萨迦派所讲的"差别所依之心"、"俱生智慧之心"、"本性光明之心"等，是有"真心"、"如来藏自性清净心"的内涵，即这个"心"和印度佛教经论中所讲的"三界唯心"、"万法唯识"、"心佛与众生"，是有相一致的地方，然亦有很大的区别，这些经论中所讲的"心"并不是指"具体的心"、"个别的心"、"每个人的心"，而萨迦派所讲的这个心则直接指当前现实之人心，即指具体人的心。正因为有这样的不同，所以，法尊法师在《西藏民族政教史》一文中说，萨迦派讲的这个心和唯识宗中所讲的心是不一样的。萨迦派的心性论就以一个具体的现实的人心去代替了一个抽象的、空泛的、玄奥的、虚无飘渺的、空中楼阁式的佛性。这一更换使得萨迦派把对佛的崇拜，变成了对自心的崇拜，把一个外在的宗教变成了内在的宗教。

（二）修持"明空双运"或"生死涅槃无别"见的三个环节

在萨迦派看来，修习、掌握"明空双运"或生死涅槃无别的见解，需要从三个方面依次修习。"若修习此见，则应以三要资

助坚固，三要者，成境为心，成心为幻，成幻为无自性。”①

1．成境为心。

萨迦派认为，客观世界的一切事物(万法)显现为实有，都是由人的心受无明妄念的蒙蔽所引起的错误认识，其实，万法唯心，离开心无实有外境可得，外界一切事物的存在和变化，都是人们的主观意识决定的，所显现的外境皆无实有自性。“初成境为心者。一切境相唯由无明损害自心所起迷现，全无实有。”②得到了这种见解便会在“明空双运”之见上对自我和法不起贪著，不执为实有，心明而不为污垢所染。这样即能认识到外境的一切现象都是从自心中变现出来的，外境是没有实体的真理。萨迦派的这种见解与相分是有实体的，实在的（认识对象），见分(认识能力)也有其行相的有相唯识说相类似。“然后修习之，则得境相为心之决定。应在明空双运之见上不起执著，安住于明而不混之中，如是则能决定外境为心，通达外所现境无实，此唯与相实唯识之见相齐。”③

2．成心为幻。

萨加派认为，所显现的外境实有，是由于自心没有了解事物的真实，一味执著现象的生灭的虚妄迷乱心所生，是一心起妄所影现。其实，所取之外界现象自性本空，无实可得，能取之心本身也是刹那生灭、如幻如化，性空而无实可得，因外境由内识所生。“次成心为幻者，此所取的外境，是能取之心为迷乱所损害而起的迷现，所取既不可得，能取之心亦不可得。”④这与慧能说的“心本无相，无有一法可得”的心本空虚说非常接近。如此之修习体验，便会使主观的心和客观的物自性空的见

---

①②③④ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第111页。

解坚固增加。在萨迦派看来，这种思想和相分是无体的，见分也无其行相的无相唯识说有相似之处。“然后串修，使自性空分坚固增上。此唯与相假唯识之见相齐。”①

3．成幻为无自性。

“此义有二，其一，由缘起而成，其二，由离言而成。”②

其一，由缘起而成。明空双运的心所产生的一切现象为什么是如幻如化的呢？因为在萨迦派看来，“由缘起门而成者，一切能所二取，虽非实有，若念除能所二取之外，或别有一法可能成为实有，此想非理。一切诸法自性非有，因有为法，待缘而起故，无实可成。诸无为法，亦待有为而安立，或就有为由谛实空的空分上安名为无为，除此而外，别无实有可得。龙树菩萨说：‘有为不极成，于何成无为’。故由此缘起道理，成立一切法无自性，此外还应思维正数量及讽诵、灯、镜网等比喻之义，对一切诸法实空，由闻思力解除疑虑。对修中所生证验，此则名为同于显教中观之见。如上所说实空与证验到的本元俱生心的明分共同双运时，则名为生死涅槃无别之见，这是以缘起为因，离去断常二边的殊胜中观妙道。”③

这是说，客观对象的“境”和主观的“识”都是无实有的，但除此二者外，还认为有某一个法能成实有，这样的想法是错误的。一切事物和现象皆无自性空，因为有为法都由它各自的因和缘，即各种条件凑合而成的，并没有实在的自体，所以是性空。一切无为法是相对于有为法而假安立的，或者是在有为法谛实空的空分的基础上所安立的，没有有为法，怎么会有无为法呢？一切法唯依仗因缘而生起或安立，本来没有独立实在的

①②③　土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984年版，第111页。

自性，从而断其实有的增益执，此自性空分与本元俱生心的明分结合时，则证悟到了生死涅槃无别的见解。这种明空双运、非有非无的说法，就是不偏不倚的“中道”，是萨迦派“修明空无执，或生死涅槃无别”的道果见。

从以上论述中即可看到，成境为心、成心为幻、成幻为无自性的思想，是萨迦派把瑜伽唯识无境学说和中观缘起性空思想糅合而成的产物，这种冶二家思想于一炉的融摄性，使印度佛教空有二派失去了过去特定宗派的原型，显出了萨迦派佛教哲学思想的“杂家”特色，也体现了萨迦派佛教学者的创造精神。

其二，对真如的“立言”与“离言”。萨迦派认为，佛、真如、空性等从本质上讲是绝对的、无限的，因此便产生了这个绝对无限的真如能否用名言概念来加以表述的问题，从而引出了言能否尽意的问题。

在萨迦派看来，首先对“真如”的了解不能脱离“言”，但要真正领悟真如、达到佛的境界，最后却非要“忘言”不可。总之，在他们看来，真正的对“真如”和佛的境界的了解，是一种既需要“言”，但又超脱于“言”的领悟。其所以如此，在于无“言”则无从了会“真如”、“空性”，但“真如”和“空性”又非只能为某一固定的“言”所述说的。言说在这里非但无益，反成累赘。

由此可见，萨迦派虽然也肯定“言能尽真如之义”，但“言”不应是固定的“言”。他们看到了任何固定的“言”总是有限的，它不足以充分、圆满地说明和解释绝对无限的真如佛性。所以，萨迦派最后的结论还是：“言不能尽意”，“得意在忘言”。因为在他们看来“真如”、“性空”、“佛”是绝对无限的，它无法用指谓有限个别事物的名言概念描述和表达出来。下面我们论述这个问题。

萨迦派真如“离言”说的基本内容：“由离言门而成办者，依上面所说作为观修。印定外境为心，印定心相为幻，印定幻为缘起，于现似相违之诸法，而觉受其不成相违，生起决定，谓‘彼所生之自性，即是如此’，因为不能如实诠说，故仅安名为离言说。”①

萨迦派认为，当通过“成境为心，成心为幻，成幻为无自性”的三要素而亲证了万法皆空的真如，拆除了心本体与其所产生的现象之间的藩篱，两者之间就像乳和水一样融为一体，心本体也就是性空，性空也是心本体。这就是“本元俱生智慧之心”，也称作“胜义心性”，它在任何语言思维之前、之上、之外，所以，探求这个“胜义心性”，要以“离诠”为根本方法。什么是“离诠”，即是说这个“胜义心性”不是思辨所能达到的，而只是一种神秘的感受或领悟，是个体的直觉体验，所以它是一个不可言传，只能意会，如人饮水、冷暖自知的妙有，因此，对它不能用通常的方法去认识，而像汉地禅宗说的“得兔忘蹄、得鱼忘筌”的认识方法，象、言都是尽意、诠理的工具，一旦得意、入理就要忘象息言，不守滞于外象，不执著于言语，这就是所谓的“彻悟言外”。本体实相是超乎言象不可称道的，悟证真如，返归本体是不可言说不可思议的，言语之谈不过是俗谛的教化方便而已。

萨迦派说：“以不可言说，故心不能思其义；无能修所修，故亦无有所缘可修；无能观所观，故无有以智慧得见；无能见所见，故视之亦无可见者；无能解脱和所解脱，故实无解脱可得。”② 当人们通过修习佛法，证了胜义心性时，就用不着去修

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第112页。

② 同上。

习佛法，也就无所谓能修所修了，因为修习的对象所缘不存在了；也无所谓能观察和所观察了，因为观察的对象所观不存在了，所以也就用不着用智慧观察外物；无所谓能见者和所见者，因为看也没有什么可见的对象；没有解脱者和被解脱者了，因此无所谓解脱了。总之，对“胜义心性”，不可说、不可思、不可修、不可见，无缚、无解、无佛可成、无众生可度。

若问：“不说则不了其言，不思则不解其义，不修则不得证验，不观则不见实相，不解脱则不能成菩提佛。”① 又怎么解释？

萨迦派说：“若就胜义本性实际，虽不现起能知所知二法并出，然‘此不可言说’乃依世俗名言而起了会。实相之义，虽其自身不可说，然依甚深了义经教及上师教授亦可抉择，使其了悟心性不二妙智本元实相，即此无思便由思得明，因思维此离言之所悟境，无有能思所思之虚妄分别，故于不可思议法界生起定解。即无修便由修得证，因离能修所修而修，故此为修真如理之最上者。即此无观便由观得见，因于实相之义无能观所观，故即此观性，为观中最胜者。即此无有解脱便由悟之得解脱，本性无缚，故悟无缚，即此为解脱也。若了斯理，则无佛可成中而得成佛，自心本性，从本以来，便全无可得，泯除一切戏论之相，妙智因而显发，仅即此安立佛名。”②

这就是说，对胜义本性的真理来说，虽然不显现为能知即内识和所知即外境二者的对立，虽然真理从它的自性本质上讲是不可笔述言宣的，但可以通过修习了义经和导师的传授来达到对心性不二的妙智——佛性心领意会。不可思虑的真如怎么

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 112页。

② 同上。

能思而洞照呢？若思其无能思所思的理，即可生起对不可思议的真如的悟解，到了这种境地，没有修习便能修得真如，因为离开了能修和所修而修，便是修得真如的上等方法，这叫无修而修。没有观察者和被观察者而观，就能观的见真如，因为胜义本性是离开能观和所观的，这种观法是最殊胜的方法，这叫无观而观。胜义本性也没有解脱的问题，因为真如本身不存在系缚的问题，所以也就无解脱而言。若悟到了这个无缚无解的道理，就是最好的解脱。

若理解了这个道理，就在看来是不能成佛中即得成佛，因为人心的本质，无始以来都是空无自性的，破除了一切实执和无实的执相戏论，就会显出佛智而成为佛。这与汉地禅宗说的真如是绝言无相的，悟证佛道，返归本体是超乎言象的思想一脉相承。

萨迦派把所谓的"真如"，"佛性"等规定为是绝对性的、无限的、唯一真实的、永恒不变的、也是至高无上的本体，而把现实中的名言、概念、思维、能观所观、能修所修等看成是具体的、有限的、非真实的一种方便。

这个真实本体，并非靠一般的理智所能认识的，亦非由一般的言说所能达到的，只有通过一种完全独特的个体感受和直观体会，亦即个体感性经验的某种神秘飞跃才能达到。但是要了解甚深教义又总不能完全逃避语言文字、名相概念、思维活动，否则不能交通传递，佛教派别也不能存在和延续。故离言却仍然需要立言，不修习却仍然需要修习，不观察却仍然需要观察，不思维却仍然要思维。于是立很多文字，进行很多修习，作很多观想，来体验和把握真如本体。若把握了它，则这些东西便可以舍弃和忘掉，而不能执着于它们，并且只有舍弃和忘掉，才能真正体会和领悟到那个所谓真实的绝对本体。因此，绝对

的真如本体是一种不诉诸理知的思索，不诉诸盲目的信仰，不去雄辨地论证，不去精细地分析，不强调枯坐冥思，不宣扬长修苦炼。因为佛性本体本身并非是这些，恰恰离开了这些，便是达到了这个常住不灭的本体佛性，这就是萨迦派说的“无思便由思得明，无修便由修得证，无观便由观得见，无解脱便由悟之得解脱[①]的道理。因为有限的、具体的语言文字、思维活动、修习观察并不是真如本身，不能用它们去真正言说、思议和接近无限的、绝对的真实本体。所以要彻底破除对语言、概念、思辨、修持、观察、权威的执着，才能达到那个不可言说的真正的“本体”自身了。

在这里，萨迦派佛教哲学思想讲的是一种直觉思维方式，即是说佛教的最高真理是语言之道断而不可言说的，心念之处灭而不可思念的。也就是不能通过语言文字、理性思维、逻辑思辨所能表述和把握的，只有通过某种特殊的方式来启发，才能领略、把握那超社会、时代、生死、变易的最高本体或真理，从而飞跃地进入佛我同一、物己双忘、宇宙与心灵融为一体的那异常奇妙、美丽、愉快、神秘的精神境界。这是一种高层次的心灵意境或人生境界。这就是所谓的我即佛，佛即我，我与佛是一体的解脱涅槃境界。在这种境界中，无思亦思，无修却修，无观即观。而且，也无所谓修不修、解脱不解脱、成佛或不成佛，佛本身是超越它们的。在永恒不朽的本体存在中，它们都合为一体而不可分割了。这便是在无思中得到思，在无观中得到观，在无解脱中获得解脱，在无佛可成中获得成佛。因此，达到这种成佛之境界的深浅如何，在很大程度上取决于主体的

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 112 页。

生理状态、心理状态和知识结构等种种因素，而不取决于某种一劳永逸、一成不变、普遍适用的固定模式。这就是佛教徒讲的观修的功夫、身体状况以及生活条件等。

可见，萨迦派佛教哲学思想的核心就是讨论人应该有什么样的精神境界（我佛同一），和怎样达到这种精神境界（直觉主义的悟）。在萨迦派看来，以上所讲的这种境界，是不可言说的，只有通过反省内求的直觉主义的"悟"才能达到。

反省内求、直觉思维的方法就是在不借助任何中间环节的情况下对真如本体的一种面对面的会晤。因此，无须凭借语言中介把会晤本身表达出来，这就像语言不可能真正表达我们的感觉一样。语言不可能完全表达我们悟到的东西，因为语言是普遍的，而悟则依赖于每一个具体的主体自我，即特殊的肌体、特殊的器官、特殊的知识结构以及特定的生活环境。如果说对于感性事物的感觉，人们尚可达到语言上的一致，那么对于由悟而得到的那种我佛同一的心灵境界或人生境界，别说能达到语言上的一致，而且根本就无法名状。因此，佛教所讲的佛的境界，解脱的境界、涅槃的境界，是无法用语言表达出来的。也许，很多佛教徒的一大悲剧就在于企图去言说那些不可言说者，这就是佛经背的滚瓜烂熟，该不成佛还是不成佛，在佛经中说的成佛是极其外则的东西，而成佛的真谛往往尽在佛教经典之外，只能靠自己的亲身感悟去把握。佛经对它无能为力。

这种直觉主义的"悟"的方法是一种非理性的认识活动，是人类思维的特殊形式。它虽具有宗教的、神秘的特性，但这并不影响它作为一种特殊的思维模式在人类认识史上有着应有价值。许多心理的、伦理的、情感的、宗教的真谛，都不能用确切的语言、实证的方法、精确的理性思维去描述和把握，而这恰恰是非理性思维的应用范围。"悟"的对象不仅仅是真理意义

上的"至真"，而且还有道德意义上的"至善"和审美意义上的"至美"，它是真、善、美的统一。这样的认识对象是绝对的，因此也是朦胧的、无分别的。对这种认识对象的把握只能用内心的体验、主体的直觉等非理性的思维方式。可以说，萨迦派佛教认识论对语言的否定，对世俗认识的批判、对最高真实的观照，都深刻反映了有限的主体和无限的客体之间不可克服的矛盾，以及人类经验认识的片面性、相对性的缺陷，深刻认识到了人的思维的非至上性的一面，这在人类认识史上具有重要的意义。

为了解决这一无法解决的疑难，把握佛教的绝对真理，萨迦派提倡在禅定观修基础上的直悟，企图在单个人身上实现思维的至上性，达到完全体证绝对真实的宗教目的。这种对绝对的追求，最终使它陷入形而上学，同时也鲜明地体现了人类面临无限的时空而执着的追求绝对认识与智慧的强烈愿望。

第四节　萨迦派佛教思想渊源

萨迦派的佛教哲学思想体系庞大，见地繁多，其理论既有空有二宗、显密二教，也有藏传佛教其他宗派中的"他空见"和"大圆满见解"，既有空宗中的自续派和应成派，也有有宗中的相实唯识派和相假唯识派，还受到了如来藏佛性说和汉地禅宗思想的浸染。如萨班、仲敦等很多人是中观自续派的见解，仁达瓦则是中观应成派见解，释迦胜初尚中观应成派见解，中间变为唯识见解，后来转成觉朗派的他空见。其余也有执持大圆满见解的，但萨迦派有一种不共的见解，为'明空无执'或'生死涅槃无别'，即是道果教授的见解，这种见解的建立分显密两

种区别。[1]

中观、唯识、显宗、密宗的思想，是萨迦派佛教思想的重要组成部分，但同样明显的是，这些思想在印度佛教中是早已有之，而且是印度佛教思想的基本内容。萨迦派作为藏族特有的佛教宗派，它的佛教思想中就应该包括许多印度佛教所不能具有的新思想，而这些新思想正是萨迦派中独具特点的部分。事实上，萨迦派区别于印度佛教的地方，就在于他们在兼采各派思想，综合各宗理论的基础上，建立了宗教哲学和宗教修行实践两方面自成体系、独具特色的“道果法”的哲学理论形态。

藏籍中说：萨迦派的见地“似尚未达中观应成之见，仅为中观唯识共同之见”。[2] 这是说萨迦派佛教思想的主要特点是它的糅合性。这种糅合性质既表现在萨迦派佛教思想的显教中，也表现在密教思想中。在显教中主要是中观思想和唯识思想的糅合。

萨迦派在解释“明空双融”的“明分”时说：“认识明分者，身、心、名非我，故无我。声闻二部将假安立之法执于我一方，外境之事物亦非有，彼由融合中观与唯识之教理而成办，如唯识实相派，显现外境之心非成就故，由中观、量二种之教理成办。是故，能所二取空之智觉而且明如晶境，彼谓明乃心之性相。彼后转法轮之义趋入法界声，以唯识之理、多哈、般若等若干经续藏成办。对由于心迷乱而所显现之种种能取所取皆自性非成就，尚未离决定之定知，由于串习心之明相，于根本智上生起心明觉之证验，于后得智上生起明晰之忆念。此修习真如之方式与唯识相

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第107—108页。

② 同上，第113页。

应，此即是修习真如。”①

据此，在萨迦派看来，人心的“明分”只用中观见解释，无法认识，只用唯识见去解释也不能了知，而是将中观见与唯识见融合起来说明，才能认识人心的“明分”。用中观宗的思想“观察研究心时，初时从何处亦无生，中时何处亦不住，后时何处亦不灭，寻时无可得故”。因此，心不是“我”，心“无我”。用唯识宗的思想分析，离识无有外境，外境皆空，识本身也是无自性的空，当得到了能取心和所取境皆空的觉悟时，心境便达到了佛的境界，得到了佛的智慧，此时的心则觉而且明如晶境，这就是心的性相——明分。

这时修行者对心的明相已非常熟悉了，达到了处在入定时心中能生起明觉之证验，出定以后能生起明晰的忆念。这个修习真如的方法与唯识相应，这就是修持真如、性空。

萨迦派的不共之见，即“明空无执，或者生死涅槃无别”之道果也是以“随顺龙树宗见之‘胜观’及随顺弥勒宗见之‘胜观’二者的结合”②为特征的。萨迦派说：“初者应认识实执、五蕴由因生故，非无观待，彼即断除实执。于此中安然而住，实执便自行消失，其后，断除心念无谛实之执相故，由缘起之枢要定能引生一切无实有之正见，对此，不相续随转，即念无谛实耽著亦当舍弃，此性空，不管有无，于哪个皆无可取，二取之心哪个的境皆非是而决定之。不以戏论触境，舍去一切执相、执着、戏论。以上所安立即谓无执，此与中观见之说法相契合。”③

这是萨迦派随顺龙树宗见之胜观思想。萨迦派随顺弥勒宗

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第7叶—8叶。

② 同上，第9叶。

③ 同上，第8叶。

之胜观思想即："无能所二取之心，明而无有分别，虽天然本有，然不能见者，乃是由于执所现外境离心实有故，此即是错谬，诸外境唯是心之迷现，应决定离心而外，别无实有可得，由于如此修习故，则略得明相，此谓暖位现相三摩地。明相较前愈增，此谓顶位增相三摩地。观见心者，则净治能障之所取迷现的现行，于外境相之实执虽归泯灭，然内能取心之迷现亦未泯灭，通达无所取之三摩地及能取心之迷现已泯绝，自心光明，现起如亲见之觉受，即是无间三摩地，此为四加行道位。清净一分俱生无明种子，则现见一分自心光明，此即初地见道位。如上所述，从初地到十地皆然，至佛地时，则观见离障之自性光明心。虽然此说与唯识之说法少分相同，然其义之差别则大也。其说法之落脚点是中观见与唯识见之融合及唯识之见较之中观之见似占上风"。①

法尊法师在谈到萨迦派所讲的唯识宗思想时说："此与一般唯识所说不同。"②

萨迦派的这两段话表明：在他们的显教思想中有时中观见占据着主要方面，有时唯识见占了上风，有时中观和唯识二家掺杂在一起。这就充分体现了萨迦派佛教思想的杂家特色、糅合性质，说明了萨迦派对印度佛教各宗各派思想没有囫囵吞枣、生搬硬套，而是对其进行了一系列咀嚼消化、融会贯通的再创造工作，也反映了这个时代佛教在藏族地区已走上了独立发展的道路，这是佛教藏族化的重要表现。

萨迦派佛教思想的糅合特点不仅表现在它的显教思想中，而且也包含在它的密教思想中。萨迦派说："又道果之密教见，

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第8叶—9叶。

② 法尊：《西藏民族政教史》卷2。

初者，于心，若寻找颜色、形状等皆不可得时，则认识了清清楚楚的觉知感受，此即通达了明乃心之性相，从彼定知心即离生、住、灭之自体本空，则证悟了空乃心之自性，由凝观此明觉之体性，全无自性可得，因此，明时为空、空时为明、明空双融，则可得到本具天然之心性，于彼中彼心性虽俱生即有，然未认识之本元俱生智慧，因位时之明空双融无迷乱之心称为因位阿赖耶，若能契会此，则名为生死涅槃无别之见。修习此见，应以成境为心，成心为幻，成幻为无自性，此三种精要资助。首先，证悟外所现境皆无实有故，此与唯识相实派之见相同。其次，证悟能所二取无实有故，此与唯识相假派之见相等。再次，由缘起门而成办及由离言门而成办二种。一切缘起法皆由无自性而成，此与般若中观之见相同，说此谛实空亦须了解为本元俱生之心明及明空双融。……尊者隆多喇嘛说：虽然道果之'止'以上是超群无比的，然没有分辨中观见与唯识见之界限。"①

从萨迦派的这一大段话中看，他们密宗之道果见中不但吸收有中观般若、唯识的思想，而且还摄取了如来藏自性清净心的理论。这样看来，萨迦派是一个融合诸经论、诸宗派而形成的具有糅合性质的藏传佛教宗派。萨迦派从开创起，就以大乘空宗的缘起性空，大乘有宗的万法唯心、唯识无境说，密宗的因位阿赖耶识、如来藏佛性、即身成佛等思想作为他们创宗立说的根据，表现了其学说的兼收并蓄、企图无所不包的糅合特点。越往后，这种糅合性质越突出，甚至把宁玛派的"大圆满"思想、觉朗派的"他空见"也纳入了他们学说的轨道。从而丰富了他们的佛教思想的内容，改变了他们学说的原有特性。这说明

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第9叶—10叶。

萨迦派的思想学说不拘于一宗一派，而是兼采融合了诸多宗派、诸多经论而形成的一个佛教思想体系。

萨迦派的一些人士认为："道果之见高于中观自续、应成之见"。[1] 萨迦派把印度佛教和藏传佛教各宗各派的学说兼容并包、融为一体后，便以"道果见"的名称建立了自己的"显密兼摄，完满具足，而无误之道"的独特的佛教思想体系。萨迦派把自己的这一"不共之道果见"视作是高于印度和藏传佛教各宗派思想的最究竟、最圆满的佛教思想体系。

由此看来，萨迦派的佛教思想，从分体上去看，主要来源于印度佛教中观自续派、中观应成派、唯识相实派、唯识相假派，萨迦派的如来藏佛性思想主要来源于印度佛教经典《华严经》、《楞伽经》、《究竟一乘宝性论》等，密宗经典则更多，如《集密法》、《时论法》、《喜金刚法》等。这些不同宗派的观点和不同经典的思想剪裁、组合、融通起来后，它们也就失去了过去特定宗派的思想本色，形成了从总体上不同于印度佛教的萨迦派所特有的佛教理论体系。概括起来说，这一思想体系是以多元一体格局为特征的；从分体上看，它来自印度佛教的诸种宗派和诸多经典。然萨迦派的佛教思想体系这样一个整体格局，则在印度佛教中似难找到。因此，从整体上看，萨迦派佛教思想体系又非源于印度。这就像中国传说中的龙一样，其分体可以从各种动物身上找到原形，但作为整体的龙的形象则从具体的动物中是找不出来了。著名佛教学者吕澂先生说："这种会通的办法在印度当时是少见的。[2] 萨迦派佛教思想的这种超越门户之见、兼采诸宗学说、综合创造体系的特点，可视作佛教藏族化的一个重要表现。

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第13叶。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局1979年版，第4页。

第七章

藏传佛教宗派之三：噶举派的佛教思想

第一节　噶举派产生的时代背景及其传法世系

一、噶举派名称的由来

用口头传承教敕的宗派，即称噶举派。藏籍记载：“因为噶举派是以领授语旨教授而为传承的原故”。[①] 这一派特别重视密法的修习，而这些密法的修习又全靠师长口授，因此他们就特别讲究师徒口耳相传的那些修法，所以叫噶举派。另外，也有人把噶举派译成“白传教”，因这一派的创立人玛尔巴、米拉日巴等人在修法时，沿用印度僧人穿白颜色的僧裙的习惯，遂有“白教”的称谓。

二、噶举派的传法系统

噶举派是公元11世纪形成的宗派，它支系繁多，一开始就“分玛巴传承与琼波传承二大系”[②] 即琼波南交巴传承的香巴噶

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第60页。

② 同上。

举系统和玛尔巴传承的达波噶举系统。

香巴噶举的创始人琼波南交巴(1086—?)，他10岁曾学习藏梵文字，"13岁时曾学苯法，后知其非，改学'大圆满法'，亦未惬意"，① 就直接到尼泊尔、印度从师高师进修梵文，并学密法，从此以后他"往返竺、尼、藏三地约50年，亲近竺尼大善知识与大成就者约150人，通达显密经论及一切要门"②。可见他在尼泊尔和印度不但广泛地交接了佛教界的知名人物，而且掌握了显密教法的根本义理。他回藏后即跟噶当派名僧"朗日塘巴受比丘戒"③出家为僧，在前藏的盆域建寺，以后又在后藏的香地方(今南木林县)"建立了以雄雄寺为首的108座寺。从此遂以香巴噶举之名著称，集僧徒约80000余人，在此地弘法30年"。④因为这一派在香地方有很大的势力，所以称香巴噶举。

相传琼波南交是一位法术极高的瑜珈大师，"他能同时示变化身一百零八相，出入山岩，无有障碍。能于宝瓶中住七昼夜，并能飞上虚空中坐而说法，如是种种稀有的事迹甚多"。⑤ 这些说法虽然有一些吹嘘和神秘的成分，但顾名思义，琼波南交(意即琼波族的瑜珈行者)是一位具有非凡功力的瑜珈行者是确定无疑了。

继琼波南交后，他的弟子继承法坐，修建了甲寺和桑定寺，从此香巴噶举"即分为甲桑二派"。⑥ 桑定寺的主持是西藏唯一的女活佛多杰帕毛。在藏区以创立藏戏和修建铁索桥而闻名于世的塘东杰布也属于香巴噶举派的僧人。14、15世纪时，宗喀巴大师曾从香巴噶举派僧人"听闻一二香派之

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》西藏人民出版社1984年版，第60—61页。

②③④⑤⑥ 同上。

法"[①]。大师的徒弟"克珠杰大师亦从甲派法嗣摩钦·南喀朗觉巴学《六臂大黑天》法类等"。[②] 香巴噶举派之法"曾盛于甲桑一带"。[③] 以后这一派就在藏传佛教史上基本上销声匿迹，湮没无闻了。

达波噶举渊源于玛尔巴、米拉日巴师徒，以实际开创者达波拉杰的名字命名。

玛尔巴(1012—1097)，本名却杰罗追，生于西藏山南洛扎地方一个富裕的家庭中，他15岁开始"初从卓弥学梵文，以后3次赴天竺、4次赴尼泊尔，参访班钦那若巴、弥勒巴、智藏、寂贤等善巧成就大善知识108人，"[④]从他们学到了喜金刚、集密、大印等法的"讲解、教授、实修等，依弥勒巴生起大手印的彻底证悟"。[⑤] 他从印度回来时，带回了恒特罗密宗手稿，并从梵文翻译成藏文，他是以译师闻名于西藏的。返回卫藏后，即定居于洛扎卓窝隆，多方弘扬佛法，从学弟子甚众。其中最著名的有米拉日巴等"四大柱"。他去世后，噶举派已初步形成。所以玛尔巴被尊奉为达波噶举的祖师。

米拉日巴(1040—1123)本名脱巴噶，出生在后藏阿里贡塘地方。他在藏传佛教史上是一位富有传奇色彩的人物。其父既务农耕地，又经商行医，家境较为富足。米拉日巴7岁时，父亲病故，母亲年方24岁，从此娘俩就成了孤儿寡母，他们受尽了伯父伯母的欺凌、迫害，他家的财产被霸占，从此米拉日巴的母亲带着他和一个妹妹过着贫困的生活。米拉日巴在"忍无可忍的情况下，忿而去学习咒术，杀其怨家甚众，"[⑥]又用咒术

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第61—62页。

②③④⑤⑥ 同上。

降雹雨毁坏了全村的庄稼，以便报仇雪恨。后来他感到罪孽深重，为了深悔罪业，即投到玛尔巴门下学习佛教，“玛尔巴为净他的罪障，初未传法，只令他修建碉楼，备受折磨。”① 即使这样，他亦毫无怨言，绝对顺从，因而取得了玛尔巴的信任。这样，难以忍受的长时间的考验结束了，米拉日巴的恶习也弃绝了，玛尔巴精心栽培他，把自己的全部密法传授给了他。后来玛尔巴认为米拉日巴应与世隔绝，在寂寞中参修佛法，并传承那若巴所传部分的密宗教法，特别是瑜伽的意念神功。据说米拉日巴在高山岩洞中“刻苦自励、专诚静修”，度过了长年的孤独生活，最后道行非凡，“即身就获殊胜悉地。”②

米拉日巴通过歌声来传播教义。他有一部道歌集，脍炙人口，便于流传，以后米拉就开始收徒传法，其中最著名的是“如日的达波拉杰和如月的热穷巴。”③

达波拉杰(1079—1153)，本名索南仁钦，出生在达波地方的“尼”氏家族。他“幼年学医造诣最深，遂有达波拉杰之称”。④ 他“年 20 余妻死，心极悲痛，”⑤ 因而哀叹人生无常而出家为僧，循入空门。开始他从师噶当派大师甲雨哇等，“学习了噶当派教授甚多”。⑥ 后来闻知米拉日巴之名，毅然归心向诚，求学于其门下，用了 1 年多时间才学到了那若巴的瑜伽神心功及大手印法。然后来到达波这个卫藏东南部地方，在那里潜心修行多年，后建岗波寺，收徒传法，他也因此被称为岗波巴。

达波拉杰对噶举派“大手印”学说的构建用力甚勤，他不以清一色的大手印法作为本派的教法，而把噶当派的教义和噶

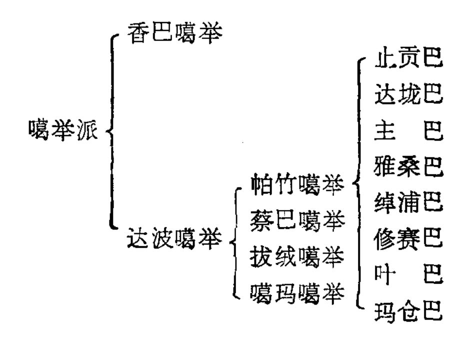
---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》西藏人民出版社，1984年版，第62—63页。

②③④⑤⑥ 同上。

举派的大手印理论结合起来，冶二派思想于一炉，建立了达波噶举派的独具特质的教义。藏史记载：当他学习了米拉日巴传授给他的教法后，便“心生殊胜证语，遂将噶当派的《道次第》和米拉的《大手印》教授融会一起著成《道次第解脱庄论》。从此噶当和大手印二大教海遂汇在一起。以《大印俱生和合》的引导次第来教诲后学”。[①] 从此噶举派就形成了自己的以噶当派教义与米拉日巴的密法相融会，又能以“大手印”为主，重实修的别具一格、另开生面的佛教哲学体系，从而确立了噶举派新的发展轨道。所以，噶举派传至达波拉杰时，其宗派势力更为强盛，故世称达波噶举。

达波拉杰的这些所为，为达波噶举日后的繁衍留下了丰润的土壤，在达波拉杰以后，他的四大弟子以达波拉岗寺为主，在前后藏建寺收徒，从而形成了四大支系，其中帕竹一系中又分出了八个支系，总称为“四大八小”，如下：



噶举派中这些繁多的支派，有的不绝如缕，到现在还传承不断；有的早已从历史舞台上消失得无影无踪了。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》西藏人民出版社 1984 年版。第 63 页。

第二节　噶举派的佛教思想

一、大手印法的含义及结构

噶举派的佛教思想是藏传佛教各宗派中藏族化色彩较浓厚的宗派思想体系之一，它的特殊教法是“大手印法”。

关于“大手印”之含义，噶举派著名译师，《青史》的作者桂译师·循努贝说：“佛之所依即从别解脱至吉祥集密之间的成就及实践等一切均以印印之，故称为大手印。为破除所错乱，诸译师们将‘手’字之义用妙计译为‘手印’”。① 又，印即印契而说手印，如印章而盖之，故称为印也。如以世间国王之敕令，以印玺印之，臣民莫敢违越。由此来比喻法王佛陀亲许的佛法宗要，由佛祖亲手印定，周遍于生死涅槃之一切法中，故为手印。此印为至极无上之佛法心髓，故名为大。②

噶举派佛学大师岗波巴说：“若能通达诸生死涅槃之一切法皆不超出法性无生之范围，即是‘手’，所现所有的一切法均不超出本元之义，即谓‘印’，于法性自然解脱中证悟，故称‘大’”。③

《大手印明点》中说：“手是性空智慧，印即离轮回法，与大者相双运，此即大手印法”。④ 总之，诸续部大成就之论中不但指出了一切法之因实相，自性空性，俱生自性，本性平等性，大乐离生、住、灭、离八边戏论之甚深性空为大手印，而且还指出了无自性，真如法性，胜义平等性、空性等是大手印义之不同名称。⑤

---

①②③④⑤　冲热·堪布才南：《噶举派史略》（藏文），北京民族出版社1989年版，第234页—236页。

噶举的"大手印"又分二：即显教"大手印"与密教"大手印"。其中心内容是把修中观而证得的空性见和依密教的方便道所引生的大乐二者结合而修，便能现证三身的一种法门。具体讲在见上指修空性见(显教大手印)；在密上指修风息入中脉起现空乐妙智的法门(密教大手印)。

二、显教"大手印"中的思想

噶举派显教大手印认为：修空主要在于修世俗心体，修心却不仅仅是讲解经典，广研教理，在空洞的佛学名相上纠缠以度过一生，而要做到"定慧双修"，"止观并重"，即佛教理论和佛教实践相结合。因此，噶举派显教"大手印"的整个思想框架，是"止观"学说。

（一）什么是"止"和"观"

噶举派说："于自心非造作觉而明中，不离拴意念识的……网而专注于一境，即是'止'的修习方法，于此中修习者自已对任何现象亦不观待而有，彼所显现之义，即是自己之五蕴或身心二者之内外皆谛实空，若定知彼实相，即是定知了'见'。[①]

这里，噶举派所讲的"止"，就是禅定，即止息杂念，定心不动，多指体验心性的空寂本体，相当于宗教实践；所谓"见"是见慧，即对心体的认识，是洞察心性空寂的智慧，相当于宗教理论思辨和神秘直观。噶举派在阐明了止观含义的同时，又描述了运用止观进行修习的具体过程。

（二）什么叫"止住修"和"观察修"

在噶举派看来，"显教大手印，是就心体之上，专一而住，修无分别，令成住分。如是修习安住所缘之心，明明了了，即

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第38叶。

应寻觅此心，为在身内，或在身外，或在中间，遍处寻觅，心之体性，了不可得，尔时决定此心无实，用此无实，在已成特殊的心体之上，专一而住，他们承认在非遮之理中修习性空。”①

这就是说，修持时，先当专注世俗心体，即把自己的心专注或凝聚于一处，不使驰放，不趋向散乱，专注点可以是身体内的一处，例如脐、心脏、鼻尖，也可以是外界的某一对象，如月亮、神像等，总之，通过这样的方法把感觉器官与相对应的对象分离，把认识活动置于心的控制之下，达到抑制和断灭各种心识活动的目的。这样持之以恒地把心守住在某一事物或对象上，即能观见心是明了的，这便得到了禅定，然后再窥察集注于一处的心究竟在什么地方，是在自己的身体内部还是在外部。当寻觅的结果是哪里也找不到这颗心时，就会明白心不是一个实有的东西，而是空的，这样也就得到了性空见。这就是噶举派显教大手印“定见双融”的修空性方法。

由上可见，噶举派在修持止观的实践中充分运用了形象思维的方式，即通过对某种特定的具体形象反复的、专一的思维活动，或者通过内心的意向活动，在意想中形成各种形象。比如上述噶举派专以脐、鼻尖、神像为对象进行观照活动，以排除欲念，不执著实有，体悟一切皆空的佛理。

在噶举派看来，“止”和“观”是不能偏废的，“既要有最好的寂止的境界以产生力量，又要有精深的分别观察的胜慧来作观察，此二者是求得胜观不可缺少的方便之门”。② 噶举派名僧米拉日巴正是通过这样的途径才得到解脱成了佛，他首先是修“止”以求得定心。如《米拉日巴传》中说：“运用各种方法把心定

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第79页。

② 桑杰坚赞：《米拉日巴传》，四川民族出版社1985年版，第93页—94页。

下来，此时则妄念断流，自心荡然，成为无念无想状态，……这就是寂止的境界。”① 下面我们结合米拉日巴修习“止”“观”的实践，论述噶举派的“空观”思想。

1．一切事物和现象都是空的。

得止以后，即起观，如《米拉日巴传》中说的，“运用甚深分别观察胜慧来作观察”。② 由于观察即证悟了空性之见，他曾把所悟见地，求师印证。从所谈的见地来看，已悟到了缘起性空之理，即是说，万法从缘而有，法无自性本空，学人要把“有”、“无”二者很好地结合起来，成为圆融无碍，这就是噶举派所说的显教的大手印之见。《土观宗派源流》一书中说米拉热巴悟到的是中观派中最彻底的应成派见。

关于这一点，在他的《道歌》中讲了很多，在《土观宗派源流》中也有介绍，下面进行具体评介。

《米拉日巴传》中说：“生死涅槃等一切法皆是缘起，万法的根本是这个自心。”③ 在赞颂米拉日巴时说：“你是洞悉并教人明白一切事物现象都具有空性光明的本质的大匠师。你是用五智妙药医治五毒痼疾的大医师，你探究内外四大的声音所表示的吉凶祸福，是了知这一切都是空谷之响的声明家，你对他心等一切隐秘的善恶诸事了若指掌，是断定一切所知境界在现量中实为无我的因明家，你把外界一切事物只看成是灵明的心性在活动，洞悉这心本来是光明、无生、性空的，而它无所阻碍地表现出来的能力，却与法、报、化三身未曾分离过而又是自然解脱。因此，你是彻悟心要的大班哲达。”④

---

① 桑杰坚赞：《米拉日巴传》，四川民族出版社1985年版，第93－94页。
② 同上。
③ 同上，第157页。
④ 同上，第8页。

米拉日巴说："若了心为空，勿杂入一异，有入断空险，要住离戏中。"对此土观解释说："这话是说先抉择心无自性，引决定解，即于此境中，专一而住，勿再以一异而加以观察的意思。"①

噶举派说："心性空的虚空中，幻身的云丛密布，配以云丛、梦境、影像、回声后，其生亦从自心性空中生，融已向自心空中融，性空显现为因果的方式及一切法显现为心的行相的方式，集中起来说，以此作比度，即能大致了解玛巴米拉日巴大手印之道歌。"②

"于何处亦无住即是心性应修成如虚空，境之所现似天空之莲花，心中所执之如来谁能得？界觉为一由石女儿修。说生死涅槃性空的看法与大手印法相契合。"③

"现而无贪著之法，如此幻化甚重要，若不通达实相之义，是一切错乱之因，缘起证为中道之法。此正见甚重要"④

这里，噶举派采取了相对性的原理，反复论证现象世界是虚假的、不真实的，它是心的显现或派生物，因而是一种梦境、影像、回声、云丛似的幻相，是一种水花泡影、镜中明月似的存在，都是虚幻无常的，世界之所以是这样，是因为宇宙间一切事物的存在和消亡，都是相互依存、互为因果、互为条件的，都是相对的、变化的，并由这种相对性、变化性说明事物没有永恒实体，没有主宰，是空的。可见，噶举派在这里运用了否定的思维方式，它是以贬低否定现实世界，赞美肯定涅槃世界为目的。这种否定思维又是建立在相对主义和以破为立的方法

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第78页。

② 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第38叶。

③④ 同上。第37叶。

论的基础之上的。据此，噶举派的缘起性空说，除重复一般大乘中观应成派的“缘起有，自性空”等说教之外，其特点是，首先主张空心，然后则讲境空。他们的逻辑是：心是万物的最高本体，万物是由心本体变现出来的，因此，心空则必然境空。这一点体现了噶举派融中观、唯识二家为一体的思想特点。

2．一切事物和现象都是变化无常的。

噶举派不但从空间观念上讲述了世界万物并非实有，故空。还进一步从时间的观念上说明世间一切事物都是刹那生灭、永远变化的，没有一个永恒的、自主的东西，因而都是无自性空的。唯有修习佛法，解脱轮回之苦才是真实的道理。《米拉日巴传》中记载，当米拉日巴从玛尔巴学得密法，返回家乡探视母亲和妹妹时，只见房屋倒塌，田园荒芜、母亲死去、肉烂骨枯，妹妹不知流落何方，面对这家破人亡的悲惨情景，米拉想起了导师的教诲，心识进入了佛的境界，亲自悟到了世俗世界的一切事物和现象都是一个你来我去、昙花一现的过程，没有常恒不变的主体，没有绝对静止的现象。因此他“对于红尘世界感到没有意义，断绝了留恋之心，发誓要去修持有真实意义的佛法，还唱了一支愤激不平的歌。”①

歌中米拉日巴用佛教的“世界无常”、“万物皆空”的道理说明了自己一家的不幸，从而更进一步地教导人们：世俗社会和人生就是痛苦，生命就是不幸，留恋世间、执著人生，就要沉沦于轮回苦海，不得解脱，而要摆脱痛苦，就得抛却红尘、循迹山林、苦修佛法，才能解脱轮回之苦，进入佛国天堂。这种

① 详细可参见桑杰坚赞所著《米拉日巴传》，四川民族出版社 1985 年版，第 127 页。

思想，对于身受颠沛流离之苦，挣扎在死亡线上，而又不知道这种苦难的根源，找不到出路和归宿的广大人民来说，无疑是一种精神的寄托和心灵的慰藉，因为这一说教把他们引向了幻想中的幸福、梦乡中的满足，使他们沉醉于佛教的极乐世界的神秘幻梦中，从而掩盖酿成这种社会悲剧的时代和阶级根源。

又如，一次，米拉日巴去圣地楚坝尔修行，背起煮麻草的土锅，走出马齿白岩窟，在窟被摔倒，锅把断了，锅落在地上，去拣时，锅已破碎，破锅中剩余的麻草，结成了锅形，和真的锅一样，绿圆圆的，这使他想起佛说一切有为法，皆是无常的教导，使它更产生了厌离尘世之心，于是，他就唱道：

"土锅现有又现无，此示有为皆无常，
此事尤其暗示我，暇满人身亦无常。
瑜伽行者之米拉，应无散乱苦修行。
我之财产唯此锅，此锅一碎是上师
为我指示无常法，奇哉奇哉真稀有"！①

总之，米拉日巴用他一家的坎坷遭遇和个人苦修的体会，把苦难归之于现实和人生，把幸福寄托于"来生"和"天国"。这从哲学上看，它完全否认了现实世界的真实性，而把虚无缥缈的海市蜃楼作为人们生活起居的宫殿，视梦幻为真实，因而更加深了藏传佛教神秘主义的色彩。

3．一切事物和现象都是缘起有和自性空的对立统一。

在噶举派看来，世界上的一切事物都是"无自性"空的，无常如幻梦一样的。但是，这并不意味着现象界是一无所有，从中观二谛来看，就俗谛说承认一切法是缘起，是世俗有，从胜

① 乳毕坚金：《米拉日巴传》西藏人民出版社 1980 年版，第 109 页。桑杰坚赞又名乳毕坚金（1452—1507，为后藏僧人）。

义谛说承认一切法是无自性，是本空，若把“空”、“有”二者能很好地结合起来，则成为二谛圆融之中见。米拉日巴在他的道歌中说：“顺汝劣慧想，佛说一切有。若于胜义中，无魔亦无佛，无能修所修，无所行地道，无所证身智，故亦无涅槃，唯名言假立，三界器情世，无生本非有，无体无俱生，无业无异熟，故无轮回名，究竟义如是。”①

这是说由色法乃至一切种智，所有一切诸法在胜义中非有之理，道歌曰：“如无有众生，三世佛何出？离因岂有果，故依世俗谛、佛说染净法，一切皆为有。”② 这是说胜义中虽然无有，在名言中，轮回涅槃，能所因果一切皆有。道歌中又说：“如是了悟诸智者，不见根识见智慧，不见众生见如来，不见境相见法性”。③“这是说由圣者之定智，于所见境现证空性，不见由识所错乱之境，而见不错乱的智慧所显之境。由智慧而见到法性的境界中，无境相有情，而只有正觉，即只有名为法身的法性。其见所定界限，与中观应成派见极相契合。”④

这里，胜义谛是出世间真理的意思，指对事物本质即空性的认识，它只是具有般若智慧的圣者们才能认识；世俗谛是世间的真理，指对整个现象世界的认识，是一般凡夫们的认识。以上这一大段的意思是说：解释佛陀说的法的基础是区别两种不同的真理（二谛），佛讲的所有善与恶、业与果、修行与实践、证觉成道等一切法，是立足于不了义的俗谛而言的，换句话说，佛陀说的一切“有”，都是顺着世间众生低劣的认识能力来说的。世界就真谛而言，即在本质上是空无的，既没有业，也没有果，

① 乳毕坚金：《米拉日巴传及其道歌》（藏文），青海民族出版社1981年版，第482—983页。

②③ 同上。

④ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第78页。

既没有彼岸的涅槃，也没有世俗的生死，以上这些都是人为地给假立了一些名字罢了。归根到底，从本质上讲世界上的一切物质现象和精神现象都是虚幻不实的“空”。

道歌中又说：如果没有众生，三世佛从何而来？没有因，怎么会有果？对此，道歌中答：事物虽然从本质上说是空，但从表面上看，世界上森罗万象的现象还是存在的，不过存在的只是人们假安立的名言概念而已，它们实际没有所代表的事物，例如轮回与涅槃、主体与客体，原因与结果的假名是“有”，但不是实有。空和假名是同一缘起的两个方面，是密切地相互联系的。因为是空才有假设，因为是假设才是空。这样在看法上既要不执著有(实有)，也不执著空(虚无的空)。如此看待现象世界，就是中道观。懂得了这些道理的智者，他所具有的就不是一般的认识，而是智慧，他所见的不是众生而是如来佛，不是世界的现象而是世界的本质。因为由圣者的根本智观察世界时，他所见到的就不是一般人所见到的那种现象世界，而是用智慧见到了现象世界的本质，也就是用圣智观见了一切皆空这一宇宙的真谛。

在噶举派看来，真谛和俗谛是对立统一的关系，一方面，真俗是对立的，二谛不仅有高下之分，而且性质也不同，从根本上说，俗谛是虚幻的、颠倒的，真谛是真实的、正确的。同时二谛又是统一的，两者缺一不可。真谛本来无法用语言、名相概念表达，但是，不用名言表达，又如何使人把握真谛呢？为了使人们证得真谛，就得“为真谛而说俗谛”，俗谛和真谛的关系是建立在运用概念的解释上。从语言说，概念是“名”，从心思说，概念是“想”。只要能正确地运用名相，和真谛配合，相顺相成，就是通向理解佛理的道路，足以成为真实。也就是可以以俗谛为阶梯，由俗入真。这就是说，俗谛在一定意义上又是

有真实性的。在证得真谛以后，仍有俗谛，这是由真化俗，也就是真谛随顺世间的种种概念而作种种方便，逐步提高，趋向究竟。真谛如果不依俗谛，也无从成立，无以说明世界现象，更无从化导人们。所以，必须将二谛联系起来观察现象，这就叫作中观、中道。以此观察世界现象的缘起，称为中道缘起。

中道缘起说认为，因缘和合而生的一切现象自性皆空，但世俗的人们不懂得这个道理，把自己的外界对象统统误以为有自性的真实存在。这种世俗认为正确的道理，称为俗谛。于是，佛将计就计，以毒攻毒，以般若智慧指导下的"方便力"打入世俗的人中，利用众生所熟悉的"俗谛"随机变化，提出了生死、涅槃、业果、佛魔等等，通过这些假设的种种概念而作种种方便，使众生逐渐认识到自己所执著的一切现象只不过是假号、假名，因而从颠倒虚幻的俗谛认识中解脱出来，使其认识诸法性空的道理。这是真正真实的道理，称为真谛。从俗谛来说一切现象是有，从真谛来说一切现象是空，将二谛统一起来观察现象，就是既要看到现象的性空，又要看到现象的假有，也就是要综合空和假而成立中。不偏于假，也不偏于真，才是中道。

这样看来，首先，噶举派抹杀了名和实之间的内在关系，取消了名所反映的物质内容，否定了名所代表的客观事物的真实性，从而泯灭了整个世界的客观实在性，这是噶举派导致唯心主义的认识论根源。

其次，噶举派把整个人类在实践中对客观事物的真实的认识，说成是错误的、虚假不真的劣慧，而对子虚乌有的所谓"性空"的认识倒说成是智慧和真理，这完全是一种颠倒人类正常认识秩序、排斥科学的逻辑思维活动的表现。

法尊法师说："此说胜义中虽无，然名言中生死涅槃等一

切皆有，此与月称中观见适相符合。”①从思想渊源来看，噶举派的思想与中观应成派见确有一脉相承之处。

4．包含在噶举派显教思想中的辩证法因素。

从藏族古代佛教认识发展史来看，噶举派的缘起性空的理论虽然是唯心主义的，但是它在描绘宇宙的状态时，也不时地透视出辩证的思想火花。

首先，他们是把宇宙作为一个普遍联系的系统来理解的。也就是说他们把世界视为普遍联系的统一整体，强调了事物的相对性，认为世界上没有一个离开周围其他事物而独立存在的物自体，一切事物都处在彼此相资相待、以因缘而生起的因果网络之中，根本不存在一个终极的本原和永恒不变的实体、一个至高无上的创造主。

其次，他们用形象、生动、通俗的经验事例，揭示了世界上的一切事物和现象都是一个运动、发展、变化的过程。在他们看来，世界上不存在一个静止不动、永恒不变的物自体，世界上除了永不停息的运动，新事物的产生和旧事物的消亡以外，什么都没有。

再次，噶举派的另一个理论特点是，他们通过二谛说程度不同地揭示了有和无、本质和现象、一般和个别等范畴的辩证关系。在他们看来，世界上的一切事物从本质上讲是空的，但这种空是就没有自性来说的，而不是指空如零，从现象上讲事物还是有的，然这种有又只是一种假有，是一种如幻如梦式的有，而不是实有。这里，噶举派所否定的仅仅是那种把假有当作实有的观念，并不否定假有作为假有的存在。这样，在认识上便排除了两种绝对对立的看法：虚无和实有。人们既不会执

① 法尊：《西藏民族政教史》卷3。

着空（虚无的空），也不会执着有（实有），把真谛和俗谛结合起来，不偏于俗，也不偏于真。这就是中道观。

从本质和现象的角度去分析也是如此，一切事物从现象上讲都是如幻如化的一种假有，人能看得见，这种如幻的本质是无自性的空，它是看不见，摸不着的，但无自性的空这种本质正是通过如幻如梦这种不真实的现象体现出来的。这些都曲折地反映了客观事物的辩证法，提高了藏族人的抽象思维能力，也推进了哲学认识的发展。

噶举派显教“大手印”还有一个鲜明的特点即是运用止观结合的方法，通过寻找心的本质来修性空的。这种方法与噶举派佛教哲学思想的内容本身不无关系。佛教信徒的根本宗旨是解脱成佛，达到我佛契合为一的境界。在噶举派看来，从本质上讲佛性与人心是相通的，并不存在与人相对立的佛，因此，成佛也就不必舍近求远，只需求于内，求于人自身，便可达到涅槃的境界，这种方法就是反省内求的直觉的方法。尽管很多人将这种方法看作是神秘主义的、不值得一驳的荒谬，然而要想真正理解佛教哲学，恐怕还不得不由此入手，此方法也并非像有些人所说的那样毫无价值。

这种直觉主义的基本方法就是“止住修”和“观察修”，即先排除一切感觉经验、闭视、闭听，并进一步清除对自身肌体的感觉，排除自己的思想，离形去知，使自己在生理上和心理上都保持最大的放松、宁静和虚空，达到身心的一种入定状态，在入定中体验“万法皆空”的境界。这时，就会感受到世界的最后真谛——真如本体，感受到自我与佛的同体，这种同体实际上就是所谓佛的境地。

这种直觉主义的认识方法是在清除了主观陈见、排除了一切后天经验、调整了自己的心理和生理状态后，对本体的一种

直接的、面对面的会晤。这种认识方式打破了平常的认识形式，即语言概念、逻辑推理等。

这种认识方法虽有神秘性，但也没有到神秘得不可认识、不能理解的程度。直觉的思维方式在现实中是客观存在的，我们平常所讲的灵感、妙不可言、意在言外、熟能生巧等实际上就是一种直觉主义的思维方式。

这种思维方式也有它不可克服的缺点，主要表现在它的"离诠"性上，即不可言说性上。这一直觉主义的"悟"可以被当作排除主观偏见、清除后天干扰、认识自我、提高自我精神境界的方法。但是人不仅仅是以认识自我为目的，人还要交流，而不运用语言的交流是不可思议的；人还要认识对象的本质和规律性，而不借助逻辑思维来想达到对事物本质和规律的认识也是不可能的。"悟"的不可言说性决定了这种方法不可能成为科学方法，也不可能成为真正的哲学，甚至不可能成为一种知识，而仅仅是"如人饮水，冷暖自知"的一种纯粹个人体验而已。这种体验本身对第二者、第三者是毫无意义的，对认识世界和改造世界也未见得有什么作为。

"悟"的方法对藏族人的心理影响是显而易见的。要进行这种方法的训练，需要一个宁静的环境、平静的心境，因此，那些决心要出生死苦海、入涅槃境界的善男信女，或独处幽栖、潜形山谷、泯迹人间、杜绝交往；或岩居穴处、远避嚣尘、长辞俗事、目前无物、心自安宁；或独宿孤峰、端居树下、终朝寂寂、潜入修持、不问世事。这种人生观于社会的消极作用是可想而知的。

（三）噶举派内部对于修习止观（心性）的种种异义

噶举派既然把众生与佛乃至一切事物和现象均归结于自心，其整个的佛教理论也就合乎逻辑地围绕着此心而展开，其

余的宗教实践也是在这个“心”上下功夫。下面我们就看一下噶举派是怎样对待这个心性的。

阿芒·贡却坚赞大师说:“后期大手印派教科书中大部分是讲唯会到非造作之心本面。达波拉杰开始是噶当派，后成为米拉日巴尊者之徒弟，将噶当和噶举两派见地融合起来修持，并写了论修习次第的书《道次第解脱庄严论》。此论著中的观点不但与噶当之教授甚为相同，而且将般若波罗密多中之《般若经》、《六聚论》、《释量论》、《菩提道灯论》等经论综合起来，抉择见地，并与会到心之本面相结合，这与现时之指点心性之特点有很大的不同。”① 这是说达波噶举的创立者达波拉杰将噶当派的教义和噶举派的见解融会贯通起来修持，并根据自己的体验写了《道次第解脱庄严论》，这部书中主要讲了如何修持心性的问题，并且他提出的修习心性的方法和途径与其他宗派的方法有很大的不同。这也说明怎样修持心性即能解脱成佛的问题是藏传佛教各宗派共同关心的大事。支派众多的噶举派在这个问题上没有受印度佛教传统模式的束缚，其内部各标异帜、众说纷纭，提出了各自不同的心性修养的主张，这些都是噶举派诸高僧大德们的创造与发挥，从而形成了各具特色的心性修持法，丰富和深化了藏族古代佛教思想，表现了藏族僧人的一种创新精神。正如土观大师说的：“晚近诸噶举派人，对于寻觅自心本性而修的方法，提出了各自不同的说法。”② 因而与印度佛教诸经论的思想不尽相符，但这正体现了噶举派佛教心性思想的藏族特色。

---

① 阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第37叶—38叶。

② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第80页。

具体讲在修持心性的方法问题上噶举派内部产生了两大派别，"有很多大手印和大圆满等新旧派们，将修习性空立名为会到心之本面。从初时安住于心之体性中，于心中任何亦不分别而修持者为顿悟派，须寻找心之体性而修习者名为渐悟派。"①很显然，这两派便是顿悟派和渐悟派。此两派内部又出现了若干个不同的说法。有关这方面的资料很多，也很珍贵，为了全面了解噶举派内部各种不同的心性思想，选择一段具有典型意义的资料，照录如下：②

对于寻找心的体性的方式，有些人压制分别心，于此中安住之分别心自行消失被认为是此分别心成为法身，彼时此自行消失之分别心被许为实相，修习此自行消失之分别心被许为修习实相。

这种说法不合道理，假若这种修习方法善巧，则此即是修习唯刹那分别心故。

又有一部分人承认，凝视分别心之体性故。将分别心安住于自行消失之中。

此即成为仅仅是自己喜欢的空寂及刹那之所现相到处冲闯故。

又有一类承认，寻找此心，观察上从身的顶头下到脚心间的任何部分，其形状和颜色任何具有色的实体均不可得，于彼中安住。

此即是修习唯心非成就为具足色的形体故，说此即是修习性空，则不合理。

又有一类人认为，心初时从何处亦未来如从狗穴中出现，

---

① 阿芒·贡却坚赞《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》，第39叶。

② 以下资料均引自阿芒·贡却坚赞：《萨迦、宁玛、噶举诸宗派见地之差别略议》一书，第39叶—41叶。

中时于何处亦未住如国王入座，后时向何处亦未去如老鼠钻进窝，何处寻找生、住、灭，全无所得，许于此中安住。

此亦不合理，未现起从因中生起之方式，所缘境或在同质或在异质中住之方式，由刹那坏灭之方式之共相。虽然按有色实体之寻找方式去寻找，然亦未趋向空分故，由此理无法证得离生、灭，寻找生、住、灭无谛实之方式非如此故。

又有一些人承认，对于心识，过去的不追、未来的不迎、现在的不造作新的，即于彼中安住。

这种修习性空的方法亦不合道理。因此即是修习唯识故。

又有一类人承认，假若凝观此心体之刹那分，由于第二刹那分时即能证得心性空，故分别心与法性成为平等一味。

对于这种说法前面的理论已破斥。

又有一些人认为：心无有颜色及形状故，思维心任何亦无有而修持，即是修习实相。

这种说法亦不合道理，此已成为对心之损减故。

又有一些人说，心无有颜色及形状即被理解为是心无自性之义。

这种说法不合理，仅用这点还不能定知心无自性，假若心有，则心之颜色及形状任何亦须非成就故。

又有一些人说：正如天空无边无中，修习无任何“此即是”、“此即非”的界定。即是修习实相。

这种说法不合理。如这样则不容有任何法皆“是”故，说这种修习方法即是修习实相不应理。

又有一些人说：由心于任何处皆不执取，任何亦不作意，此即是修习实相。

这种说法也不合理。假若这样则远离事之一切法之实相由远离者之一切补特伽罗现证。这种说法太过分、失当。

又有一些人说："我"从身体之上、中、下三处皆不可得故。此即是修习思维"我"无有。

这种说法不合理。若如此寻找"我"时，"我"不可得，若执我无则成损减执故。

又有一类人说："我"无任何颜色及形状，此即是修习"我"自性非成就之义。

这种说法又不合理。由唯证悟"我"非成就为色去证悟"我"之法性，这太过分了。

又有一些人说：空寂之晴空与自心混合而修，即是修习实相。

这种说法又不合理，此唯是修习晴空故。

有一些人又说：所产生的一切分别心皆修成法身，即是转寻思为道用、法身之平等。

这种说法不合理。平等一味及转道用之义非如是，如这样则一切有情无精进而成为解脱故。

又有一些人说：由于心从初始起生起明之体性，观察其明，则任何颜色及形状亦不可得，故明时空，空时明，明空双融而修，即是修习实相。

这种说法不合理。此唯是修习心明觉之方法故。

总之，认为修习于心中任何亦不作意，即是修习实相。假若按照于心中任何亦不可执之理，我任何皆非是便是实相，彼我已成为实有，若这样，则有性空成世俗之坏灭法之过。佛变成无有四种誓言及遍智之过。认为于心中任何亦不作意作为修持，此亦虽成为我执之过等，对此等放任而没有广为破立。

另外，又有一类人承认无须破斥一切善恶分别心，分别心增长多少证悟亦会增长多少；承认产生任何一种善恶分别均须

破斥，承认一切分别心皆是无明，承认此心识不散乱稳定而住时，即是佛或涅槃，稍微散乱则即是众生或生死，从暗室、身之枢要及破斥唯分别心中生起的模糊迷离之情景即是法身，即是观见了少分法身或唯空性，即是唯空性自身之相。

此即是真正之空性故，若配合"六支加行"、"那若六法"等及风、脉、明点、脐火而修习，则可即生即身成佛。这些想法虽然有若干个不同，然在安立时，于心中闪烁光辉而住，则无有不同。

以上所讲是噶举派修习心性空的几种不同的方法，它表露了后期噶举派内部各种派别及人物企图从印度佛教的本来宗旨中摆脱出来，开创具有藏族特点的佛教心性论新局面的强烈意识。这些思想带有以下一些重要特点：

1．心本体是空寂的，它的特点是既不在身外，也不存身内，既没有生住坏灭，也没有颜色形状，一切都无所得，当人们通过修行实践认识到这一点时也就证得了心的本质——性空。

在噶举派看来，不但外界一切现象皆空，而且内心本身也空，外境的空是由内心的空所决定的，只要认识心空故境空这一真谛时，便可断无明而证真如。这说明噶举派将中观学派以无所得为旨归的本体论思想引入了心性论。这一思想与汉地慧能系禅宗的心体空寂、无相无体、"空寂体上自有本智"的论点同趋一轨。

2．他们认为要达到对心性空寂的直观体验，对心要采取一个无念无作无为的自然态度，即不追求过去的识，不迎接未来的识，不造作现在的识中无为而住，即在心中不生起任何一点念头，不管是善念还是恶念，就能见到本来所具有的那个心，即使外界的一些现象反映到自己头脑中或生起一些善念恶念，都不做任何破立取舍，让它任意浮游，任凭思想活动自己趋于消失，

达到这样一种精神境界就能认识到心性的本体——性空。这一说法和禅宗摩诃衍那说讲的无念无思，并且不起任何分别地断除一切念(不管是善念、恶念)的说法似出一源。

可见，这种"无为自然"而获得的对心性本体——性空的认识，是以排除和超越所有耳目心意的感受，截断对现实的自觉意识为前提的，"形如槁木，心如死灰"，超功利、超社会、超生死、亦即超脱人世间一切内在外在的欲望、利害、心思、考虑，不受任何内在外在的好恶、是非、美丑以及形体声色等的限制、束缚和规范。这样，人就会和整个宇宙的本体——性空合为一体。噶举派认为，人的心灵达到了这种境界，才是真正自由的、绝对快乐的人，因为它完全失去了个体的有限存在，而成为与自然宇宙的真谛同一的"佛"。而这，也就是"解脱"和涅槃的境界。

3. 噶举派中的有些人认为，按密宗的修习次第修炼到一定的程度后，一切妄念无明(错误的观念)都会成为法身和智慧，成为解脱道，甚至还说有多少妄念就会有多少法身。所以，对错谬的思想不要让它自行消失，而要让它增长，并且让它胡乱冲闯，它便会自然失散。这与禅宗慧能说的一切妄念都是清净体上本智的表现，妄念能证明清净佛身的存在是相呼应的。

在传统佛教中，妄念无明是成佛的最大障碍，而噶举派则恰好相反，把妄念说成是法身(佛性)的表现。就是说在噶举派的学说里，妄念无明也已成了真如佛性。这是密宗兴起以后，佛教基本思想在藏地的一次战略转移。正如吕澂先生讲的："密教开始于第七世纪，到第八世纪，性质逐渐同印度教相接近，愈益离开了佛教的面貌"。[1]

---

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 251 頁。

4．噶举派在对待心性问题上的这些众多的见解分歧，它并不完全符合印度佛教的观点，而是按照特定时代的需要，根据自己的亲身体验发挥出来的。藏籍记载："由上这些言论可以表明：近世的噶举派觅心要门等书籍大概没有'最极微细的本元心'的词句。而只说那自然生起的念我行、我坐的'粗心'，依于来、住、去三者去寻觅此心之理。估计这种说法的产生，可能是考虑到时代的关系，为了随顺根器，若就当前自心实相来抉择本元心性，使其了达串修，就能比较容易移入于最微细本元心上的原故。但是一类书中说：'除心的世俗世相外，其抉择胜义实相之理智，则作为可以抛弃之事'。这都是不通经论之过。"①

从以上噶举派的思想中，我们得到两点结论：

其一，噶举派并没有把印度佛学中的心性修养原则原封不动的搬来单纯"移植"，或按印度佛经照本宣科，而是借助于自己原有的藏族思想底子和修行实践的程度去理解和接受的，因而使心性问题民族化、大众化，为广大群众所接受，用佛教的心性论俘虏了更多的善男信女。这样，噶举派的心性论和印度佛教的心性论保持了一定的距离，这反映了藏族佛教哲学前进的足迹，也表现出了藏族佛教哲学家所具有的某种独创性。这是规定噶举派的佛教思想乃至整个藏传佛教的一个基本条件。

其二，噶举派在佛学思想上各自为政、各持己见的这一特点，似反映了他们在政治上的派别林立、互不统辖的多元局面。

三、密教"大手印"中的哲学思想

（一）为什么修密教"大手印"

为什么修显教大手印还要结合密法修习密教大手印，才算

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 81 页。

圆满修习成佛之道呢？

因为显教大手印，即彻底证悟性空见到本元心性，也只能成为佛的法身之因，证佛法身。然成佛要具备三身，法身而外尚须有报化二身的修法。显教只求悟心，无有修报化二身之法，况且人的心是离不开这个物质之身的，所以修心之后还要修身。修身就是密教中无上瑜伽的圆满次第。在《米拉日巴传》中时常强调这身的重要性，说身大宝舟，成佛入轮回都要依靠它。把身叫作阿练若，即修行的清静处，传中说“自身练若即是梵宇”，①又说：“在精勤自身的练若中。有如来聚殿堂，纵然黄金充满这三千大千世界，也不及这修佛之身宝贵啊”②等等，即身中有佛之意，密宗提出即身成佛说，就是心解脱，身也要解脱。这个有漏的五蕴之身要成佛，就要净此身，使其成为光明虹霓之身。因此，需要上师最高的密法要门才能办得到。

在密教看来，修身就是修风息。密教的观点是心物互有论，或心境互有论。他们认为人的意识活动是有物质基础的，这个基础就是“风息”，心是离不开物的，心里有活动，气就随之而动，所以，瑜伽法就是控制自己的气息，让它在一定的循行轨道中活动，这轨道即是脉，无上瑜伽之圆满次第的修法，主要就是修风脉。

人们要认识客观事物的真相，排除在认识上的种种障碍，如主观偏见感情色彩，乃至最大的天生的实有之感等，用佛教的话来说，就是烦恼障和所知障。此二障若不排除，则见不到法性；不见法性，也就成不了佛。这个所知障是最难断除的，密法就是用来断除所知障的。

---

① 桑杰坚赞：《米拉日巴传》，四川民族出版社 1985 年版，第 146 页。

② 同上。

（二）密教“大手印”的基本内容

这修身的法门就是“那若六法”，其中最要者为修胳轮火。噶举派的“密教的大手印，是指风息入住、融于中脉后所生的大乐光明，这是最有名的《七部修法》、《三种心要》中所诠解的中心意义，是一切无上瑜伽续部中的精要之法。修大印法时最初应现见此本元心，在此上应引风息入、住、融于中脉。因此首先应参证本心的体相，即于此上，专一而住，于是风息入、住、融于中脉。再次仗此力，脐秘密轮处，拙火炽燃，由此引起溶乐，生起四喜，将本元心转成大乐体性。此大乐性缘空性境，成无分别，即此空乐无别妙智上，再专住此智，历四瑜伽次第，成最胜喜地。如是修习空乐双运，即方便胜慧双运而修大手印，此名为唯一白法”。①

这是说，噶举派密教的大手印是以“空乐双运为道”，称为无上瑜伽部之最高法，它是指风息于中脉中入、住、融化后所生出的大乐光明——即诸法的本体实相。修这个法须先证悟最细微的心——本来心性。在此基础上使心达到专注于一境而不散乱的状态，然后引风息“进入”、“止住”、“融合”于中脉，安住融化，再用此力量将风息引至脐间，生出暖气，拙火炽燃，引起全身发热，由此融降菩提而生起大乐，这样，身中就出现喜、最上喜、殊胜喜、俱生喜等四种安身的感受（无上瑜伽部中所修的四种境界），最后将所悟本元心性转成大乐体性，空乐和合而起报化幻身，大乐体性即是指修无上密法中出现的一种内证境界。达到这种境界时，便会使大乐的内心和空性的外境如同水渗透到水里一样，冥合为一了，即达到了境空无别、净染无

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第79页。

别、万法一味的境地，成空乐无别之智，在此智慧的基础上，经四瑜伽修法次第的修炼，达到最高成就，便即身成佛。这就是密教大手印，是显密结合而修的方法，是能熄灭一切生死苦恼、解脱成佛的灵丹妙药。

这里提出的"俱生和合"、"唯一白法"，"风心无别"、"境空无别"等都是米拉日巴的弟子们把米拉日巴的"空乐和合教授"和自己的验修结合起来，形成的各种引导弟子进入法门的方便。

这些修行的法门，归根到底要解决的就是心物的对立或心境对立的矛盾，例如"俱生和合"的法门认为，心与物、境与心这对矛盾对立的双方是同时生起的，各以对方为自己存在的前提，心离不开物，物离不开心，有心即有境，有境即有心，通过密乘的方便把对立的两方结合起来，达到矛盾的统一，也就是说达到客观的外境对象与主观的自我意识冥合为一。这个统一的方法或曰"风心无别"，或名"平等一味"。由于各人引导弟子的方便不同，噶举派遂演变成了若干个派系，即四系八支。但归总起来却不出显密双修空乐双运之道。

（三）方便与胜慧双运的意义

由方便道引生大乐，这大乐要与空性深见配合，若不配合，单纯耽着乐感，则与印度外道的瑜伽法毫无区别了。外道凭仗这个瑜伽术使自己的心灵达到最安宁的境地，即所谓入定，由于得定，他们的主观认识力摆脱了一些粗分束缚，所以对客观世界的观察就非常敏锐，因此产生了各种哲学派别。有的定功很深，但是无论定力多大多久，或者神通很大，大到已证了四禅天，升入天神为果，但到定力消失后，仍然要堕入轮回生死的。在定中也可获得一种超自然的力量，如现在所说的人体特异功能，或者如佛教徒所说的神通，神通是由入定后的附带产

物，不是本质的东西，不能超出轮回进入涅槃。出轮回要引起观察妙慧，现证空性，断除实执，才能入证涅槃。

至于在定中可以使心灵得到安乐，如米拉日巴在一次修定时就出现了乐明无念境界，甚至由掌握了身要、风要、脉结开解，摄界归脉，出现了不可思议的力量，但没有生起观察法性的妙智，即性空旁智，所以得到力量意义都不甚大，因为用这些不能求得解脱，超脱生死轮回。瑜伽法是属于方便道，方便道仅仅是一种手段，不是究竟目的，由于运用瑜伽法使主观精神和客观事物都发生了变化，这些变化都是由因缘聚会而起，是缘起法，瑜伽法也是缘起法，例如求解脱者要渡生死河，借用筏子渡水，到彼岸后，便要抛去筏子，若留执而不放，则成实执，反成生死流转之因。所以方便道还要加上证性空见，这就是佛教和一切外道的根本差别处。

噶举派认为：修无上瑜伽方便道，主要是修身，因此，不能过分克制身体。在显教中，出家的沙门要守持戒律，行清净行，不能饮酒食肉。密教则与此相反，《米拉日巴传》中提到，米拉日巴在修风脉时，由于克制身体，反而功夫不能大进，吃美好食物，便引生了乐空美妙的内证。米拉由于身体太虚弱，反而引起风脉障碍，后来他吃了一些他妹子送来的酒和未婚妻送来的美好食物，则身体安适自如，精神饱满，神智很清楚，功夫也大为进步，因而领悟到密乘"以欲乐为道"的奥义。这就说明了只是心悟大手印，而身体不行，则不能证得空乐无别的俱生大手印，也说明修身在密宗中的重要性。①

噶举派所用的这些离奇而神秘的修炼方法，是来自印度的瑜伽法。"瑜伽"是梵语，是相应的意思，在印度外道看来，达

---

① 刘立千：《〈米拉日巴传〉述评》，载《西藏民族学院学报》1985年第2期。

到人神合一的境地。对佛教徒来说就是以凡夫的身、口、意三业去与佛的身、口、意三密相应而修证成佛的方法。

瑜伽法是印度古时就流传的一种求健康长寿和心灵达到某种特殊境界的方法。早在《奥义书》中《阿达婆吠陀》就有制约身体、控制呼吸的方法。瑜伽法后来为佛教密宗派所吸收，把外道对修身方面有用的东西与佛教修心方法相结合，成为内道中的一种法门，它不是纯讲理论，而是讲实际修习的方法，是一种理论和实践相结合的方法。这些方法有些具有一定的科学意义。因为密宗在它长期的修炼实践中，正确地掌握了很多气功的调息、调身、调心等修炼方法，亦懂得一些人体的生理结构和变化功能，他们通过这些方法和道理，能使身体内的一些心理和生理机制发生变化，从而使身体的某些部位和器官发生特异功能，以便达到"吞刀吐火"、"抗御饥寒"、"登高不栗"、"入水不濡"、"入火不热"、"遇寒不冷"等境地。这些都是人类认识人体生理结构的积极成果。

但噶举派把这些合理的因素完全纳入了自己宗教唯心主义的理论体系中，用宗教神秘主义的佛性论来解释人体的特异功能，说人体中产生的这些异常的功能是得到佛果的表现，是佛性的显现。少数佛教徒甚至把男女间的淫欲作为解脱成佛的最高方便。这就和传统佛教相去甚远，甚至背道而驰了。

（四）修密教"大手印"的两种方法

噶举派看来，并非人人都能修密宗大手印，修此法者分利根（聪明）、钝根（愚笨）两种人。前者修显教之"大手印"，后者修密教之"大手印"；在所谓聪明的"利根"人中也分顿悟之人和渐悟之人两种。

噶举派说："修大手印的士夫，有利钝两根。若不能修风息摄入中脉之道的钝根，则当暂令其修显教规的大手印。利根又有

两种，若于前生或上半世，已净治前前的诸道，风息入中脉已得熟练，即在开始时，便可在心的体性上，专住而修，因之引风息入、住、融于中脉，现前体验到本元之心，此则名为顿悟之人。《迦白》说'宿昔已修炼，名为顿悟者。'《宝梯》说：'顿悟之士夫，已曾积福德，已净治相续，已调伏自心，已生起证悟，是殊胜根器'。此语宗喀巴大师亦是承认的，因为宗师曾说：'若风息入中脉已经熟练之人，无论缘何所缘，亦可风息进入中脉。'若前生或上半世，未善净治前前诸道，得到熟练则应先修共道，受灌顶，修生起和圆满二次第。这样的人，则名为渐悟之士夫。《迦白》说：'初业有缘人，名为渐悟者'①"。

以上噶举派所谈的中心意思即是说"义无顿渐，人有利钝"。这一思想实际上是即心即佛，迷凡悟圣理论在修行观上的体现。在噶举派看来，人的心本体本来是佛，学佛之人就要悟此本心本体本来是佛，而不可于心体之外别求佛。但是，由于众生根器有利钝之不同，故见此即心即佛之理有迟疾顿渐之别。钝根者则迟入渐契，利根者则疾登顿得。证悟佛道虽有迟入渐契与疾登顿得之差别，然即心即佛之理本无殊异。

这样噶举派即把人的差别明确地归结为根性、根器的差别，从而完全以根器、根性说顿悟和渐悟。这一思想在汉地佛教中也是屡见不鲜的。这就涉及到了汉地佛教的顿渐与噶举派所讲的顿渐之间是否有关系的问题。这是一个非常复杂的问题，另有专文论及，此不赘言。

（五）先前的噶举派修习大手印法的总次第

综上所讲，噶举派佛教哲学理论的构架，包括"专一"、"离

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版．第79—80页。

戏论”、“一味”、“无修”四个阶梯，它既是噶举派佛教哲学体系的内在的逻辑联系，又是他们宗教修行实践的不同次第。这四个阶梯是：“噶举先德关于大手印道立为四种瑜伽说：(1)专注内心，名为专注；(2) 由悟内心离诸戏论，名为离戏论；(3)由悟心境一味，名为一味；(4)由离有相而修，名为无修。这四瑜伽，郭仓说：‘初是胜解行地，二是见道，三是由二地至七地，四是后三清净地之体性。’向大师云：‘大印一决了（本无界限）愚谬计地道，为令愚者喜，亦方便权说，显教地道次。’其所许亦如郭仓巴所说也。”①

上述，修习大手印的第一瑜伽是：“专注内心”。这是要修法的人将自己的心达到专注于一境而不散乱、不起念的精神状态，从而获得“禅定”。

第二瑜伽是：“由证内心离戏论”。这是要修法的人认识到心的本性是离生、住、灭的空，即心性的本质是初无生、中无住、后无灭的，永恒的、绝对的存在，这个心实际上就是真如的代名词。

第三瑜伽是：“由证心境一味”。这是要修法的人证得客观外界的事物和自己的心是统一的、一体的，就像水和水互相交融、无阻无碍一样。为什么这样说呢？因为心是客观外界一切事物和现象的本原，一切诸法皆由心现，在同一心里，事事都周遍包容，彼此无碍。噶举派认为，通过修习前两个瑜伽阶段，达到了这样的境界：于自己心境中所显现的一切，不管是善，是恶，是坏，是好，是净，是染，都是同一个本体，即真如佛性的显现，这就像水加上水还是水，吃了糖，再吃糖还是糖味一样。这时，自己的一切思想和言行，不管是行善，还是做

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版第 81 页。

恶，都会变为法身。

第四瑜伽是："由离有相修"。这是说修法人到了这个阶段以后，心和外境已经融为一体，作为认识对象的一切事物和现象都已经归之于心了。这样，修习的对象所修已经不存在，所修不存，则无所谓能修了(主体)。也就是说所修的性空和能修的心已经合二为一，客体和主体已经是毫无分别了。总之，在这个阶段，从宗教实践上讲已经成了佛，从哲学思辨上讲已使主体和客体直接冥合了。

这里，噶举派用四个神秘主义的修炼阶梯，通过佛与众生的交融，善与恶的交融，真如与无明的交融，生死与涅槃的交融，客体与主体交融的办法，把现实世界的差别、矛盾、冲突、痛苦等一切现象包容到既是主体的自我意识，又是作为本体的客观化了的绝对精神——冥冥的佛性中去了。这就是噶举派宣扬"大手印法"的宗教实质。

噶举派思想的理论异彩就在于通过主观与客观、知与行、心与物的统一来取消认识对象，而以心作为对象的统一。这是错误的。但在寻求主客观统一这一点上，却又是人类认识的必要环节，因为人的认识最终还要归结到心与物的关系上来。

噶举派虽然以"大手印法"为根本修习方法，但是作为对"大手印法"不可缺少的补充和发挥，亦有很多分支，又有多种引导其弟子们修习"大手印法"的法则和方式。例如岗波巴的"俱生和合教授"，止贡益敦贡布的"五法教授"，藏巴嘉热的"八大教授"、"六种平等"等。

"俱生和合"的意思是说，"心及分别法身三，本来最初俱生起，为由师教合一故，遂有俱生和合称"。[①] 这是说，心、分别

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第81页。

与法身，本来俱生，再以师长之教授令其和合为一，故曰俱生和合。此法先修净信、胜解及厌离生死，其次要求了知大印、善修止观，最后，于一切境上皆修性空。

“五法教授”的意思是说，“菩提大心如雄马，未经利他领先行，市民喝采不可闻，前行应勤修此心。自身本为天身王，未至不变究竟处，不能聚集空行眷，故应勤修本尊身。上师四身比雪山，净信日光若不照，加持流水不能生，故应发起信解心。心性广阔如虚空，妄想之云不净扫，二智明星不辉映，故应勤修无分别。二种资粮如摩尼，不以愿力勤拂拭，所乐事业难成办，最后应勤修回向。”① 这是说“五法教授”者应修菩提心，应观自身为本尊，应对师长修敬信，应通过修持了达心性无分别正见，最后应以发愿回向。

在止贡巴看来，“大手印法”如狮子，此“五法”如眼睛，若离开了此“五法”而修“大手印法”，则如雄师无眼，亦无大益，故这个法门流行最盛。

“八大教授”谓“师长三身教授；大慈大悲教授；因果缘起教授；五法甘露教授；俱生和合教授；那若六法教授；八法平等教授；密行回修教授”。②

“六种平等教授”“以分别为道，以烦恼为道，以疾病为道，以鬼神为道，以痛苦为道，以死亡为道”③

总之，以上这些修习法则和方式从更多的不同侧面丰富和深化、体现和展开了“大手印法”这个根本思想。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 82 页。

②③ 同上。

第三节　噶举派佛教思想渊源

关于噶举派教义的传承问题，一般人们都认为它是继承了龙树、月称系中观应成派见，噶举派自己则更是百般传扬自己的教理是中观应成派见。他们认为印度佛教四宗派中的经部、一切有部、唯识三家的见解(包括真相唯识、假相唯识)，均不能真正通达真理，即性空见；不仅如此，就是中观宗中的自续派见也是平庸之见，亦难以通达真如。真正表达了佛的最高智慧、最后的真理的，是龙树、月称的中观应成派见。

"'若欲达真如,非有相无相，无师教严饰,中观亦平庸'。此中言有相者即指经部、言无相者即指说分别有部，此二为声闻部。又言有相者指真相唯识派，言无相者指假相唯识派，此二为大乘唯识。从此大小二乘皆不能通达真如。且尚不止此，若中观不经上师教授庄严，其中观亦系平庸中等。上师教授，此专指吉祥月称论师的教授。……达波噶举之见,系来源于玛巴,为中观应成派见。"①

噶举派的整个思想中确有中观应成派的成分，这一点从他们对缘起性空、二谛等的理解中可以看出。但从噶举派的整个教义的内容来看，尚带有明显的唯识宗的思想痕迹。对此，噶举派有自己的说明。他们说，噶举派的很多学者都是品学兼优的大士，他们对弟子教授佛法，是根据弟子的现有水准和接受能力来确定或者讲唯识或者讲中观宗的，因此在噶举派的教

---

① 土观·罗桑却吉尼玛:《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 77 页。

义中也出现了一些唯识宗等其他宗派的思想，但他们真正所宗的是中观应成派见。“玛巴曾亲近学行兼优的上师有一百零八人，他们都是具足有无数教授，由于观察其弟子的机宜，随顺根器而传与唯识相顺之教授者亦有。即使是米拉的道歌中，亦有以四瑜伽作开示，对弟子随其所应讲中观见，亦讲唯识见。玛巴、米拉皆是堪为典范的无上先德，善于教导后学之大师。彼等皆先观察求法者的根器，随其机宜，而示以与其相顺之见、修、行等。不类近世的说法人，不管来人的智慧程度接受与否，就全盘倾出。是故他们所谈之见，不一定皆是中观之见。”① 法尊法师也说，玛巴亲近八百大论师，彼等教授亦有非中观者，故对一类机宜，讲余师所传之教授时，亦曾宣说唯识等见②。在藏区不仅是噶举派，凡大部分佛教宗派都爱标榜自己是中观应成派见。对这些说法都要作具体分析，切不能一概论之。

有些人说：噶举派所宗的是弥勒之见，而弥勒是唯识见，所以按照弥勒和寂静论师的四瑜伽修习法修习的噶举派均系唯识见。噶举派说，这种说法是根本不懂得先辈噶举大德们的言论而造成的，是一种主观臆说，寂静论师虽然说过专注、离戏、一味、无修四瑜伽为唯识，但噶举派的四瑜伽不能定为唯识之理，弥勒是持中观见的。

“乃宝慧云：‘弥勒之见，由四瑜伽门而修持，是寂静论师假相派之见。’认为弥勒之见为唯识假相派之见，实属无稽。先师一切智曾云：‘先后一类辩理师，均说弥勒巴是唯识派，因彼是寂静论师之弟子故’，作此言者，如只可作拭臂之石，唯有抛弃之而已。慧宝又言：‘噶举之见亦是按寂静论师修见之法而抉择

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 78 页。

② 法尊：《西藏民族政教史》卷 3。

专注、离戏、一味、无修四瑜伽次第，故为唯识之见。'作此言者，乃是全不熟谙噶举先德之言论，彼意以为凡属四瑜伽次第皆不出唯识派，因而妄肆臆说，吾师一切智云：'寂静论师虽曾说，四瑜伽为唯识，然噶举之四瑜伽，不能定其为唯识之理'此意如上已说。"①

关于噶举派的特别教法"大手印法"的理论来源问题，在西藏佛教史上争论颇大，有些人说，在大藏经《甘珠尔》中从来也没有见到过"大手印"这样的字句。"《甘珠尔》中未见有这样的经文"。"经藏中，并无云大手印之语"。②

有些人说："在波罗密多乘中，佛就曾说性空为大手印，并引据很多经典作论据，写了论典。"③

另一些人则说：汉地所译的大藏经中确有"大手印"这样的经文，虽然文句与大手印之语不尽相同，意思则一样。"汉地所译的甘珠尔中确实有如实之经文，其文句虽不尽合，然义则一致。"④

有些人说藏译大藏经中也有"大手印"这样的文句。"亦见于藏译《佛现住经》等其他一些经文之中。"⑤

关于"大手印"法的来源问题，萨迦班智达·贡噶坚赞在他的《三律仪论说自注》中有一个比较客观的说明。他说："由我佛所说的大手印，即是从灌顶中产生的智慧及二次第之禅定中产生之自然智，于彼之证悟，若善巧密咒之方便，则即生能得成就，除此以外于大手印之证悟，佛则未说，是故，若信解大手印，则按密咒之理义修持。现在藏地之大多数修持大手印者，

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》西藏人民出版社 1984 年版，第 85 页。

② 同上，第 83 页。

③④⑤ 同上。

与汉地堪布摩诃衍那和尚的大圆满之理，即上降派及渐升派，渐悟派与顿悟派，除安立之名有变化外，其义则无有区别，因此，产生了如此宗教。西瓦措于墀松德赞之授记如实应验了，此授记说：赞普你之雪域藏土，由于莲花生依托了'十二丹玛'，所以，不会产生外道，然而，由于有些因缘关系，佛教内部将产生不同的派别，我刚走，即来了汉地之比丘，行施'唯一白法'，弘传顿悟之道。此时，我的徒弟堪布嘎玛拉西拉从印度迎至藏地破斥了摩诃衍那之教理。从此，藏土诸信仰佛法者奉行了噶玛拉西拉之教理。由此观之，此授记已被证实。汉地教理（指禅宗）灭除后，即弘传渐悟派之教理。（朗达玛）灭佛以后，只依汉地堪布教理之字义，隐去彼安立之名，改名大手印，现在流行的大手印，基本上是汉地之佛法（指禅宗）。那若巴和弥勒巴之大手印即是业、法、誓词、于密咒之续部中如此说。"①

萨班在这里说明了"大手印法"既有印度佛教思想的依据，又有汉地禅宗思想的影响。依笔者管见，这一分析是有道理的。

通过以上分析即可看到：噶举派"大手印"教义的理论体系中既有显教，也有密教，既有中观见，也有唯识见，既有噶当派思想，亦有萨迦派思想，似杂有较多汉地禅宗的思想印迹。总之，它是一个显密兼备、空有混杂，顿渐包容的庞大的佛教哲学体系，它是随着噶举派以及其他藏传佛教各宗派的日臻成熟，逐渐形成和发展起来的。正如史籍记载："噶举派的基本思想，出于那若巴所传之那若六法，与弥勒巴所传之大印，但至岗波巴则融合噶当派之修菩提心教授，与菩提道次第之教授。至迦玛巴与帕木竹巴，则更糅合萨迦派所传之各种教授，然至末流，则复趋向

① 萨班·贡噶坚赞：《三律仪论说自注》，西藏人民出版社1986年版，第86页—87页。

于超越次第或专注一趣都不作意之思想，更有转入旧派密法之势。"①

由此可见，噶举派在接受、吸取、融合、消化佛教各宗各派的思想后，建立了一个糅合百家、兼收并蓄的佛教理论体系，这个理论体系的核心是讲心性论。但噶举派这里所讲的心性不像印度佛教那样具有浓厚的抽象本体的性质，而是更加人性化、具体化，实际上噶举派对传统佛教的改造，正是建立在改变"心"的内涵的基础上，而这一改革又是从噶举派把着眼点由注重抽象本体变为注重现实的"人"开始的，噶举派佛教哲学的特点之一是喜欢直接谈人心，而不像以往的佛教思想那样，喜欢作虚玄抽象的推衍论证。贡噶上师说："所谓因大手印者，即一切众生之本心体性，与佛无别。平等平等，元本清净常住。虽忽然不觉而起无明，然其真心体性明自明净。所谓道大手印者，恭敬信顺于上师，而得闻于法，由闻而如理思维，得决定之正知见，又如理修行之，是即道大手印也。由闻思修之结果，一旦豁然，究竟通达，证得本觉妙智时是即果大手印。"②

这种直接把佛性归结为现实的人心的做法和思想，与传统佛教总是把佛性诉诸抽象本体的思想，是判然有别的；而把眼光从抽象本体转向人。这样，本体佛、真如均在众生的心中得到了解决。这是求助于自我意识来解决成佛问题的一种形式。

---

① 法尊：《西藏民族政教史》卷3.

② 《藏密气功》，求实出版社1989年版，第52—53页.

第八章

藏传佛教宗派之四：觉朗派的佛教思想

第一节　觉朗派的传法世系

觉朗派的根本渊源应追溯到雨摩·米觉多杰(生卒年不详)。他最早是一位在家的瑜伽行者，后出家为僧，取法名为岱巴杰波。曾受学于时轮金刚大法师班钦·达瓦贡布、卓敦南拉孜等。对"《时轮本续经》的疏解要门与《集密》的明炬释和要门等"①显密经论，他广为涉猎，因此深得般若性空之精文及密宗观修之真谛。在赴乌玉地方观修时，他不滞守经文，孤先发明，"获得证悟，心中生起'他空之见'"②。并著书阐释"他空见"之要义。

"他空见"理论由于缺乏经证，且有悖于先前藏地所传译之佛学思想，故顿时法海波澜，轰动了整个佛教界，遭到佛教人士的围攻，被讥为背经邪说。从此雨摩·米觉多杰名噪一时，"他空之见"亦随其不胫而走，传遍了藏传佛教界。

米觉多杰的五传弟子吐杰尊追(1249—1313)在觉摩朗地方建寺，本派即从此寺得名。降及吐杰尊追的再传弟子笃补巴·喜

① 土观·罗桑却吉尼玛，《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第114页，
② 同上，

饶坚赞时，觉朗派才昌盛起来。笃补巴·喜饶坚赞(1290—1361)，生于笃补地方的班仓家族，故称笃补巴。他曾从师于30多位学者，“广学显密教法，精学《现观庄严论》、《量论》、《俱舍论》等，”① 兼学金刚鬘等密法，并在卫藏参加各处的辩论，成为显赫一时的人物。

他31岁时(1320年)赴觉朗寺云丹嘉措足下学习时轮金刚无垢光疏及其教授，并依教实修，曾有证验，从此便转入了觉朗派法系中。35岁(1324)继任觉朗派法座，一直到死。在这期间，他和洛卓贝译师两人校订考证了时轮金刚的译文，并据此作了《时轮金刚无垢光疏》的疏释和摄义。另外，他还写过很多书，影响比较大的著作是《山居了义海论》、《第四结集》，这是他“对他空之见生定解后”② 写的专门论述“他空见”的著作。此书中他“引证了许多教理，建立他空胜义宗见。”③ 并反驳了其他宗派的僧人们用“自性空义”破觉朗派“他空义”的说法，阐明了“他空义”的依据和正确性。

经常跟随他的弟子有2000多人，为他们“讲说《时轮》经疏及阐发他空见之精义”。④ 其著作和见解流传于前后藏各地。这是觉朗派发展的黄金时代。

笃补巴的另一个有名的弟子即是乔列南杰(1306—1386)，他是阿里人，从小到前藏来学法。他开始“因不满他空之见，来觉朗辩论”；⑤ 笃补巴引证教理全面解释了“他空之见”后，他才消除了对“他空见”的不满之意，改弦更张，投其门下，学习了时轮金刚的讲解、灌顶及其秘密教授，遂以笃补巴为根本上师。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛:《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第115页。
② 同上。
③④⑤ 同上。第117页、第115页、第116页。

他在笃补巴的推举下当过昂仁寺的座主。他著有广略《破迷论》，他的弟子聂温贡噶白著有《宗派光严论》，藏史记载："从此以后觉朗派的宗见乃大为显著。"[①] 可见，他们对觉朗派的兴盛起了非同一般的作用。

乔列南杰等曾作过宗喀巴的师傅，宗喀巴曾从他处学过《时轮法》，从此以后《时轮》灌顶和讲解的传承大为发展。但这些人死后，藏传佛教中的其他宗派对"他空之见"颇有异词，很多佛教学者都反对这一宗见，从此，觉朗派也就逐渐趋于消沉了。

到了16、17世纪，这一派又出了一位有名的人物——多罗那塔，他本名贡噶宁布(1575—1634)，出生于前后藏交界处的喀热琼尊地方，幼年在觉朗寺学经，后周游卫藏各地，从多师学显密教法，30岁(1604)，受比丘戒。他著述甚多，名著有《印度佛教史》，还有若干种宗教方面的著作，其中有几部是阐述觉朗派宗义的书，因而享有盛名。

多罗那他靠塔自己的名望和藏巴汉的支持，重新恢复了觉朗派的教义，建立庙宇(达丹彭措林寺)、聚集僧伽、造像起塔、广刊觉朗派的各种著述，大肆宣讲，这样，觉朗派又出现了再度兴旺的局面。"他空见"也有过短暂的闪光。

以后，随着黄教势力的扩张，五世达赖用权势将多罗那塔亲自建的达丹彭措林寺改为格鲁派寺院，并改名为甘丹彭措林寺。前后藏觉朗派的属寺也相继改为格鲁派寺院，觉朗派的大部分经籍印板亦封存起来了，现在仅在川青交界处有一些小庙保存下来，其典籍也只留下一小部分，大部分著述因无人问津而逐渐湮没失传。觉朗派作为一个佛教宗派在藏传佛教舞台上日渐式微乃至销声匿迹了。

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第117页。

第二节 觉朗派的佛教思想

觉朗派在对佛教中观宗"性空义"的解释上和西藏其他佛教宗派都不同，他们提出了"他空见"的理论。这是西藏佛教史上一种颇具新异色彩的空观思想。

一、何谓"他空见"

什么叫"他空见"呢？觉朗派说："他空胜义谛常恒不变，周遍一切情器世界，与如来藏同一意义，在因位时即已本有，由修习《六加行》瑜伽次第现证果位法性身，这种矛盾的复合物，现于分别之上，则名为他空见。"①

又说："言他空者，彼说世俗谛法为自空、断空、灭空、少分空等，是求解脱者所应弃舍。胜义谛实有不空，经言胜义空者，谓于胜义谛中无世俗性，非胜义谛自体可空，但可名他空。世俗谛假有不实，乃可名自空，即真有俗空之见也。"②

这是说通达了外境与内心客体与主体无二无别的智慧是圆成实性，即是他们所说的胜义谛。这个圆成实性和胜义谛是事物的真实体性，它遍布于宇宙间一切有生命的物质和无生命的物质中，是绝对真实的、永恒不变的。

这个真实体性本身不能说它是性空，由于人们的"虚妄分别"而增加到这一绝对真实身上的遍计执性和依他起性这些世俗法才能说是性空。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛:《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版。第116页一117页

② 法尊:《西藏民族政教史》卷3。

可见，所谓性空，只是指由“虚妄分别”增加上去的世俗法，而事物的这个本质自身不能说是空的。事物本真是事物之“自”，加在事物上的“虚妄分别”是“他”，因此说性空，只能是“他空”，不能是“自空”。这就是觉朗派“他空见”的全部含义。

二、具有泛神论色彩的“他空见”

在觉朗派看来，常恒不变的胜义谛这一崇高的实体是充满于宇宙间一切事物之中的。《了义海论》中说：“一切诸法实相胜义谛是常恒坚固不变的。阿赖耶有识智二分，此属智分，复是胜义法性的三宝周遍一切情器世间，是界觉性无差别的天众，此与如来藏本住种性、四续部中所说百部诸尊等，皆同一意趣。承认它是因位果位无别的相续中居住之相，承认它在法身三分位中存在之相，承认它虽然常住因位，然说决不能在识上显现。住因位之相既然如是，所以应依六瑜伽次第修习才能现证此果位法身。”①

这里，觉朗派所讲的“常恒不变的胜义谛”、“胜义法性的三宝”、“界觉性无差别的天众”、“如来藏本住种性”、“百部诸尊”等，它一方面是指宇宙万物即世间和出世间，物质和精神的本质，另一方面又是指众生本来所具有的成佛的基因和依据，即一切众生本来所具有的佛性。

这一本性遍于宇宙间一切事物和现象中，包括有情众生和无情之物，愚夫的世界和佛陀的世界，因位和果位，过去、现在、未来三世中间。这样，被称为“常恒不变的胜义谛”、“如来藏”，或曰“佛性”就被普遍化、永恒化、绝对化，成了万事万物的普遍本质。这是觉朗派充满泛神论色彩的独特的哲学理

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第117页。

论。这一佛教哲学思想一反在西藏佛教界独尊月称系中观应成派思想的传统，另创了自己的一套佛教哲学体系，从而成为藏族佛教史上最富创见、最具特色的一大宗派。这一惊世骇俗的奇特思想从几个方面冲破了印度传统大乘空宗月称系的思想：

首先，在佛教看来，世间一切现象都是刹那生灭、变化无常的，世界上没有常住不动、永恒不变的事物。觉朗派说的胜义谛常恒不变，则承认了世界上有一个绝对的永恒不变的实体。这与佛教"诸行无常"的道理背道而驰。

其次，觉朗派的"他空见"主张胜义谛不空。空的是胜义谛中其他的世俗法性，因为世俗谛是假有不实的，是自空。非胜义谛自体可空。可是胜义谛不空，则胜义谛成为有自性了。这与中观应成派所说的一切诸法皆无自性、皆是性空发生了矛盾。

再次，觉朗派认为常恒不变的胜义谛在因位时即已本有。在中观派看来既然因位本有，则不须修行作善和积累两种资粮作为成圣证果之因。这样与佛教的因果理论相悖。又本有则不待缘起，本有则自性不空。因此与佛教的缘起学说亦不合。

另外，觉朗派把他们所说的事物的不变的胜义体性和一切众生皆有佛性并列论之，说这种真实体性就是如来藏佛性，这种佛性不但有情众生悉有，而且连墙壁瓦石等无情物质也悉有。由于此说打破了藏传佛教一些宗派和人士唯有众生才有佛性的传统看法，扩大了佛性的范围。因此，藏区很多佛教学者认为这一说法与印度教的湿婆派一脉相承，故不予承认。

觉朗派对佛性问题颇创新说，发表这样不同凡响的议论，因而遭到藏传佛教不少僧人学士的反对，这是很自然的事。这说明觉朗派不是一个循规蹈矩的宗派，它已摆脱了对印度佛教的依傍，走上了独立发展的道路。

第三节 觉朗派佛教思想的渊源

一、外 道 论

有些藏族佛教学者认为觉朗派的"他空见"与印度外道哲学非常接近，并且通过二者的比较论证了这一点。

其一，觉朗派人所说的"一切诸法实相胜义谛常恒坚固周遍一切情器世间，为一切法之本性"①。与梵声论外道所说的"万有皆是声的变易，皆有声的自性"②毫无差别之处。

诸梵声外道说："应知离东西等方分，不生、不灭、声的自性梵净，其所有转变，即是色等诸实有法聚。"③又说："此声所有实性，故名为声之实性，此又是声不颠倒性之义。"④又说："所谓最胜者即嗡字本性，'嗡'是一切声一切义之本性。声亦是吠陀，此是依字与词次第的本性，悟彼吠陀之方便。因为它是住于彼所变化的色相之中。梵的至高无上本性，它是任持增上生与毕竟善所有微妙果法，故内中之功用不可能见。"⑤

觉朗派说："于胜义中如本尊、明咒、本续、曼陀罗、手印等皆本来具有名为如来藏，它所显之恒常、坚固、不变、我达无上彼岸、同一纯净、大力等的一切功德，从本以来，即已具备，并周遍情器世间，此乃诸世俗自空等之因位本性。"⑥

土观认为：从以上比较中即可看到梵声外道和觉朗派之间毫无区别之处。⑦

其二，觉朗派说的解脱之理与数论外道说的解脱之理也非常切近。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版。第118页。
②③④⑤⑥⑦ 同上。

觉朗派说："此诸法本性，从本以来，即是常住，因贪着境界增上之力，故未得见。以后修习瑜伽，能见阳焰烟等自性，最后若证佛果时，也同样现起唯一真常之自性，而不现少分他相。成为世俗自空，一切本无。惟现独一胜义，承认这就名为成佛。"①

数论外道的观点是这样的："数论派总括所知境为二十五谛。其前二十四谛为无情，第二十五谛神我能知能了是有情自性，承认它是常恒坚固、遍诸情器，是无为法，泯绝来去等事的神我。此神我若生起想受用境界之欲时，则由自性变为一切变异之法，由觉冥性使其贪着此法，对所贪着之事，说为神我受用外境。故初于轮回位中，全未见独存之神我。因而神我与所受用境贪着在一起的增上之力，遂展转轮回生死，受诸苦恼。于是修习静虑，及三昧功薰成熟，神我对于外境渐少贪着，次以天眼观察，自性含羞，诸变异聚遂不作变异，初在何处亲生，便收归于该处之中，终至变异寂灭入于自性。因为自性是永远处于冥昧功能的本质之中，如是世间人自己所见一切，皆如虹散空中，咸归清净，这时觉知之神我独存，其余一切皆不显现，遂说此为解脱。此乃数论的说法。②

通过以上比较，土观大师得出了这样的结论："由此以见，此二派所说之理，全然相同，亦无少分胜劣的差别。"③

其三，觉朗派还在一些重要的理论问题上和外道的说法有相近之处。

觉朗派说："如是阿赖耶识等八识体，是有垢自性。"④

吠檀多外道说："垢为心的自性。垢入于心性故，为断除

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第119页

②③④ 同上。

它，虽勤对治，终无意义，故欲求解脱，仍然造成了轮回。”土观大师说：这一说法“与许垢为心自性的吠檀多外道所说相同”①。

另外，觉朗派说：“此诸世俗，承认纯为迷相，从此翻转，则承认为胜义真常。②”

吠陀秘密派说：“凡种种我法，纯为迷相，从此翻转即是泯绝能所二取之独知，常恒周遍者。此乃住于解脱自性之中，诸有情类，各有不齐之小我，若彼证得解脱，则翻转融归于大我之中。”③

土观对这两段文字比较后又说：“……上面两种说法除名言不同，而所说之义，皆主张解脱为常，所说解脱的理趣和流转的理趣亦相等故。”④

总之，在土观等正统佛教学者看来，“觉朗派所立的见地，亦犯常断二边之过，因为承认胜义自性有常性，即落常边，承认世俗先流转时则说为‘有’，后证佛果时便说为‘无’，即落断边。”⑤

这是说觉朗派的“他空见”在理论上犯了“常”、“断”二边的错误。因为觉朗派承认胜义自性有常性，即落入了常边，承认世俗先流转时则说为“有”、后证佛果时便说“无”，又落入了断边。

综上所讲，在许多藏地佛教学者看来，觉朗派的“他空见”是“断除求得解脱的命根，败坏如来法身的根因”⑥的恶见。这一理论并非仅仅是对佛教个别名词概念的一种错误的理解，也不是对佛教某些理论的过头的发挥，而是完全超出于佛教之外的，自已编造的一种邪见。他们说：“此藏岭雪地，所立之见，不同虽多，然别派皆以堪为典范的善巧成就大德的论典与教授，

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版。第119页。
②③④⑤ 同上。
⑥ 同上，第122页。

随其所应作为根据，纵于名言安立稍有错误，然诸博通教理者和已得修证者用公正持平之心来作思择，则见重要的旨归，仍为一致。此如班禅汤吉勤巴所造之《大手印本释》中之所说。觉朗派之见，乃是超出本位之外自己涌现出来的，它既无天竺善巧成就的传承之根据，又将甚多了义经续意旨颠倒解释。……”①对觉朗派的这一所谓的恶论，藏传佛教界的先哲们撰文进行了破斥。例如布顿大师所写《如来藏光明庄严论》、三藏大师尊追白写的《如来藏光明灯论》，都是专门破斥觉朗派“他空见”的著述。仁达瓦和宗喀巴的许多著作中亦多引经教破斥了所谓的“他空”恶见。

二、佛教说

在觉朗派自己看来，“他空见”的这些理论在“《如来藏经》、《法鼓经》、《智光庄严藏经》、《胜鬘狮吼经》，《无增减经》、《涅槃经》、《华严经》、《宝积经》、《金光明经》等内都曾明白宣说过。又引解释佛第三时教密意的《宝性论》的本释和龙猛的《中观赞》等以广为抉择。说此乃诸大车乘之所解释，是已得成就诸瑜伽者一切时中之所修正，十方如来及菩萨之所肯许，全无颠倒者也。”②

觉朗派人士为了证实他们的“他空胜义谛常恒坚固周遍情器”的理论源于佛教，引据佛教《如来藏经》、《时轮》、《法界赞》等诸显密经论的教言来予以佐证。觉朗派认为，佛教圣言中说如来藏常恒坚固，是为了引诱外道趋于真实，教化众生引进佛门的一种权宜之机，即是佛讲的不了义经。假如佛真的说胜义谛，如来藏常恒坚固，则与外道的见解没有什么差别了。这是

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版。第122页。

② 同上，第117页。

佛自己明白说过的话。

觉朗派为了证实以上的论点，还引用《楞伽经》中佛与大慧的一段对话来证明自己观点的正确性。《楞伽经》中是这样说的："佛薄伽梵说的如来藏，其意思是说，自性清净，本来清净性，具三十二相，存在于一切众生之身中。佛薄伽梵说如无价之宝，为垢衣所缠，皆由蕴处界之垢衣所缠裹，被贪嗔痴之所伏，由诸分别之垢使之变成垢。大慧说：若说常恒坚固，世尊！你说的此如来藏与外道说的神我有何差别？世尊！诸外道师如是常说常恒坚固，无有功德，周遍不坏，而行分别。"①

以上是大慧对佛薄伽梵的发问，认为佛所讲的"如来藏常恒坚固"与外道所讲的"神我"毫无差别。下面是就这一问题佛对大慧回答道："佛告大慧，我所说的'如来藏'与外道所说的'神我'不同。大慧！诸如来藏，阿罗汉真实圆满之佛，为空性、实际、涅槃、无生、无相、无愿等言词之义而说如来藏。为除愚夫怖畏无我断弃空性而说如来藏门。因说无分别处，是即无相所行境界"②。

"大慧！未来现在诸菩萨，不应执我。大慧！譬如陶工，泥聚之外还应具手制作、工具、水、线等，并殷重为之而后造成种种器皿。大慧！如是诸如来，于诸法无我，其一切分别相亦行遮止，以种种智慧方便善巧说如来藏，亦可说为宣说无我，如诸陶工，以种种文句差别而为宣说。"③

佛为什么会这样说呢？即是"因为外道无始以来贪著常我，故立即宣说究竟，则生惊怖，不能趋于教化。为权巧方便引导故，说同彼所许常我之语而为宣说，使其对于如来生起

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第120页。
②③ 同上。这里所讲的大慧是指文殊菩萨。

敬信，尔后方能逐渐悟入真实，如是宣说，不但无过，且有全德。”①

这是说，不懂佛法的外道愚夫们无始以来贪著常我，在这种情况下你马上向他们宣讲无我性空的究竟真理，他就会对此发生恐惧,认为“我”怎么能说是空的呢？这样就不能趋于教化。为了用巧妙的办法引导外道归依佛道，所以佛用外道所说的“常我”这样的语言来说明如来佛，使其对如来佛生起敬信，尔后才能逐渐证悟真理。这样做不但无过，而且有功德。

三、觉朗派思想来源之我见

从以上情况看，觉朗派的思想确有和外道相近相似之处。可是仔细分析，即可看到觉朗派的“他空见”并不是撇开佛教的传统思想去另辟蹊径的,而是受到了印度外道思想很大熏染的,由小乘大众部的“心性本净说”发展而来的大乘如来藏系统的佛学思想。

首先，如来藏是觉朗派的直接思想来源。在印度佛教中，如来藏思想来源于小乘佛教大众部的“心性本净”说，由此进一步发展成为大乘《华严经》的“心佛及众生是三无差别”的思想，而在《如来藏经》、《不增不减经》、《胜鬘经》等经典中形成了较系统的理论。四卷本《楞伽经》把如来藏(佛性)与识藏(人心)看成一个东西，说：“此如来藏识藏，一切声闻缘觉，心想所见。虽自性清净，客尘所复故，犹见不净。”“善不善者，谓八识。何等为八？谓如来藏，名识藏。”“如来之藏，是善不善因，能遍性造一切趣生。……为无始虚伪恶习所熏，名为藏识。”②

---

① 土观·罗桑却吉尼玛:《土观宗派源流》,西藏人民出版社1984年版,第120页。

② 《楞伽经》4卷本。

这里所讲的如来藏，是说藏识产生一切染净、善恶之法，虽然自性清净，但由于外界客尘的障蔽而生烦恼不净。如来藏入于一切众生心中，因此人人皆有佛性，灭除了客尘的障蔽，显现出清净的自性，便可得到解脱。觉朗派继承了上述的思想，觉朗派中的重要人物雨摩·米觉多杰说的“他空胜义谛常恒不变，周遍一切情器世界，与如来藏同一意义，在因位时即已本有”，实质上就是如来藏思想的变种，似由《楞伽经》的“如来藏自性清净，入于一切众生身中”①的思想中演变来的。从觉朗派的整个思想来看，他们自己说的这些思想来源于《如来藏经》、《胜鬘狮吼经》、《无增无减经》、《涅槃经》、《华严经》等确属事实。从哲学上讲“他空见”理论是一种具有泛神论色彩的佛性论。

其次，唯识宗理论在觉朗派思想中也有一定的地位。上面我们已提到觉朗派是用唯识宗的“三性”说来解释“他空见”理论的。他们还说：“如是阿赖耶识等八识体，是有垢自性。”从这些话来看，觉朗派思想中掺入了一定的唯识宗思想，难怪有些藏族学者说：“觉朗派的见地与唯识相符合。”从整体来看，觉朗派把如来藏系之如来藏与唯识系之阿赖耶识说糅合起来了。

其三、觉朗派提出的“胜义帝常恒坚固”与佛教《涅槃经》中讲的“涅槃四德”有相似之处。“涅槃四德”即“有常、有乐、有我、有净，是则名为谛实之义。”② 证得了涅槃四德，才算得到了佛教的真谛。这样，“涅槃四德说”在理论上承认了彼岸世界的永恒性、真实性、绝对性。这说明觉朗派的“胜义谛常恒坚固”的思想与“涅槃四德说”似出于同一母体的孪生兄弟。

通过以上正反两个方面论据的比较，我们可以看出，对觉

① 《楞伽经》4卷本。

② 《涅槃经》(圣行品之三)。

朗派“他空见”理论的来源问题，在西藏佛教界看法颇不一致，但不管怎样，觉朗派的“他空见”是真正的西藏佛教，因为它冲破了在西藏佛教界一向被奉为金科玉律的印度大乘中观应成派的见地，吸收了印度佛教理论，摄取了印度外道各派的哲学思想，又加进了他们在修行实践时的一些体会，在这样一个基础上加以融合改铸而形成的一个独具特质的新学说、新体系。因此，它既有别于印度的佛教思想，也不同于印度外道的哲学思想；同时又作为藏族化的佛教哲学而注入于藏族佛教哲学思想的洪流之中，在各宗之外独树一帜，成了藏族佛教哲学思想中一种发前人未发之绝唱。

我们不能因为觉朗派“他空见”的思想与印度佛教的性空思想相互牴牾，就否认“他空见”的论点是佛教思想。只能说觉朗派的空观理论不尽是印度佛教的空观理论，但不容怀疑的是自造家风的藏传佛教空观思想，觉朗派正是以此标新立异于其他藏传佛教宗派的。

第九章

藏传佛教宗派之五：格鲁派的佛教思想

公元15世纪初叶，西藏地区新兴起了一个佛教宗派——格鲁派，格鲁派又名噶丹派，是以寺庙立名的。因为宗喀巴创建格丹寺后，晚年长居此寺，故称此派为噶丹派的教规。在藏语习惯上将“噶丹”的“丹”字略去，叫噶鲁派。“鲁”即教规、宗派的意思。因称噶鲁派不顺口，遂改呼为格鲁派，相沿成习，则成定名。也有把“格鲁”解释为“善规”者。

又因“拉庆贡巴饶萨，曾于鲁梅回藏时，将所戴黄帽取下授之曰：‘汝戴此帽能常留念我’，因此之故，昔时持律大德均以黄帽为冠，宗喀巴大师重振律戒为表其缘起，将僧帽染作黄色，与持律古德表示一致，于是大师教派，遂亦有呼为黄帽派者，”①黄教之称谓由此而来。

在藏传佛教各宗派中，格鲁派是最晚形成的，但它以其独特的教义教规及其僧团组织方式，得以发挥其特殊优势，成为势力最强大、影响最深远的宗派，影响不但遍及全藏区，而且还远播到祖国内地的许多民族中。

---

① 土观·罗桑却尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版。第126页。

第一节 格鲁派产生的时代背景

格鲁派产生于西藏帕竹地方政权时期。元朝末年，西藏地方政权的萨迦派日趋衰落。卫藏各万户彼此侵征，帕木竹巴万户长绛曲坚赞用武力占据了前藏各万户领地，又乘萨迦派款氏家族内讧之机，吞并了后藏大部分土地，派兵占领了萨迦寺。元朝政府承认了绛曲坚赞的这些做法，并加封他为大司徒，赐印信，准予子孙世袭。从此，前后藏的绝大部分地区的管辖权，遂由萨迦派转入帕木竹巴之手，帕竹势力在元朝统治集团的支持下统治卫藏，成为卫藏之主。①

帕竹政权建立后，为加强势力，稳定政治，促进藏区社会的安定和经济的发展，除了中央王朝的支持外，还采取了很多新的措施：

首先，为加强政权机构，发挥政权机能，建立了封建庄园制——谿卡。《朗氏宗谱》记载：多杰贝时建立了"颇章岗、聪堆查卡、乃东、纳木、哈拉岗、塘波切下院，却谿卡，门喀扎西东、贾塘、甲孜芝古、曲登林及切嘎等十二处庄园"。② 当时，这些庄园已有了庄园制的普遍意义，它成了帕竹派得以发展的经济基础和社会基础，于是帕竹势力大增。

为巩固和完善封建农奴制，帕竹政权一开始即对他们手下的各级官员规定了严格的生活守则。《朗氏宗谱》记载："多杰

---

① 《白琉璃》、《贤者喜宴》，转引自黄颢译注《新红史》注 389、390。西藏人民出版社 1984 年版，第 266—267 页。

② 《朗氏宗谱》，转引自黄颢译注《新红史》注 371，西藏人民出版社 1984 年版，第 261 页。

贝时期，规定了任职诸谿卡、居民点之官员不得贪于酒色，不得敛取财物，官员无论大小，均一件披风，一把刀、一匹好马而已；内外人等骑马列队而行；不得戏谑，妇女不得欢笑，手足举止有度，不得谈吐，不得交头接耳等等。多杰贝本人亦持戒甚严，头戴修法帽，身穿三法衣，不贪酒色。"① 这种谨守教规、为人表率的作风为世人称道。

到了绛曲坚赞统一了卫藏之后，原来十分松散，各自为政、尤易滋长个人野心、不服管辖的 13 万户被改为 13 个宗，"各宗设有宗本(管理行政事务)，每三年一换"②。这一措施给社会带来了安定，使生产得到了发展，是颇有成效的。

绛曲坚赞也规定了这样的清规戒律，据史书中说："王城三围，内围俱守净戒，禁醇酒妇人，外围依十善律，悉守王法。司徒(指绛曲坚赞)自奉亦甚谨严，过午不食，不饮酒，为僧俗之表率"。③ 这些严以律已、反对官吏腐化、为民谋利的政策得到了广大人民的大力支持。

绛曲坚赞还鉴于萨迦统治者随意改动元帝颁布的法令、欺压百姓、滥杀无辜的不法行为，根据吐蕃时代的十善法，制定了一套适应于西藏地方的十五类法规。

1．对强悍的人加以压抑；

2．对懦弱的人加以扶导；

3．对办事的人规定应负的责任；

4．处理诉讼的人要明辨真伪；

5．对欺压人的人加以拘捕；

---

①② 班钦·索南查巴：《新红史》，西藏人民出版社年 1984 版，第 82 页，第 261 页—262 页

③ 《续藏史鉴》，转引自黄奋生《藏族史略》，北京民族出版社 1985 年版，第 201 页。

6．对犯重罪的人处刑；

7．立约要凭契据；

8．对勒索贪污的人予以处罚；

9．杀人的人要赔偿命价；

10．伤人的人以血还血；

11．诬枉的人要明誓于神；

12．盗窃的人要偿还物主损失；

13．亲眷要和睦；

14．奸人的人要赔偿奸价；

15．对满足的人加以抑制。①

新法的施行，其基本精神自然是为僧俗统治阶级服务的，但很多条例在客观上起到了抑制统治阶级剥削压迫劳动人民的作用，因而深得卫藏僧俗群众的拥护，《西藏王臣记》中描绘这种情景时说："这种运用智巧，作出的详细法规，犹如展开洁白的哈达欢迎新客而生起喜笑欢乐的光景。"②

为了发展经济，绛曲坚赞曾"修缮各种房舍，种植树木，为南杰房舍奠了基，又修葺乃东孜各类房舍。并改革坏风俗"③，造福子孙。后来"又在娘波渡口处建大铁桥一座"④，方便行人。推翻萨迦政权后，他将夺得的土地平分给当地的百姓，实行"六一税"，减免了百姓的租息，深得民心。

到了扎巴坚赞时期，建立了较严密的封建等级制度，《续藏史鉴》记载：当时是"以服饰别官职之高下，佩耳环以定品位之

---

① 《续藏史鉴》，转引自黄奋生《藏族史略》，民族出版社1985年版，第201—202页。

② 《西藏王臣记》，民族出版社1983年版，第42页。

③ 《朗氏宗谱》，转引自黄颢译注《新红史》注378，西藏人民出版社1984年版，第264页。

④ 班钦·索南查巴：《新红史》，西藏人民出版社1984年版，第98页。

尊卑，朝廷有秩，上下有别"①。这说明了封建等级制度的加强。

随着社会稳定和生产发展，哲学、文学、历史学、医学等也空前繁荣起来。表现在佛教哲学方面，撰写了多部《甘珠尔》，编辑了用金粉撰写的《甘珠尔》等许多经典，著名佛学大师布顿写了《印藏佛教史》。在历史方面，有《西藏王统记》、《青史》、《红史》、《贤者喜宴》等名著。医学方面，《医方四续》等巨著也是这时发掘出来的伏藏之一。语言文字方面，校正了吐米桑布扎所造的藏文文法《三十颂》、《相转论》以及以后藏族学者所造的藏文正字学论著，同时还详细调查了语调声律等语言学方面的情况。

公元 13 世纪时，蔡巴噶德贡布曾数次到汉地，把汉族地区的刻版印刷技术引到卫藏地区。此时藏族造纸技术也较前有了提高，为著书立说、积累资料、传播文化，创造了有力的条件。

这样，从公元 13 世纪中叶到 16 世纪中叶，藏族社会的封建制步入了一个上升、发展的旺盛期，政治、经济、文化等各方面都呈现出一派勃勃生机。然在西藏佛教界却弊端丛生，谬种流传，出现了所谓叛经离道的现象。

其一是理论上的偏颇。西藏佛教各宗派在对缘起性空的理解上，见解分歧，争论激烈。有的执性空为毕竟无，否定善恶业果等法，认为它的自性本来是空的；有的执性空为实有，认为世俗法空，是究竟实际；还有的以"不作意"为修真如的前提。"有一类密咒人，他们把能背诵的密经写成文字，其中文句如有遗忘，便自作聪明，任意杜撰，乱加妄造。又有一类人竟以己意改动经续的名字，并随便杂入市井之言"②。总之，各出异义，

① 《续藏史鉴》，转引自黄奋生《藏族史略》，民族出版社 1985 年版，第 202 页。

② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 47 页。

纷纭不一。

其二是实践中的危害。理论上的这些混乱，在现实中引起了极大的危害。很多佛教徒认为，既然一切法都是空的，那么因果报应也是空的，行善行恶都不会有报应。这一思想直接导致了戒律松散、教风败坏、僧人腐化的局面。很多喇嘛，“不习经典，乱受灌顶，寺庙僧侣，尽同俗装”。“又有一类密咒人，对他妻子说，你可酿造好酒，我将写完一部续经。又有从天竺来的名为红阿阇黎和绿君班智达等人倡言蹂躏妇女为合修，杀死敌方是救度，遂有号称为‘合度’的邪法出现了。又有很多名为密咒而实则是行污秽之行的。”[①] 凡此种种，既危害了广大群众的切身利益，也降低了佛教在人民心目中的威望。

其三是修学次第混乱。在当时的西藏佛教界，有些佛教徒，“颇不注重广学佛经，甚至讥诽三藏多闻者为分别师或戏论，以为修学一种简略的法门，便能得到解脱；也有的人只学一部经论，就自以为从事闻思了；有些人则只重修密，不学显教。”[②]

以上这些背离佛教轨道的行为，使佛教的灵光圈在人民群众的心目中越来越暗淡了，同时也减弱了它为统治阶级服务的作用。一时间，西藏佛教出现了“颓废萎靡之相”。西藏地方的政教统治者有感于此，便产生了整顿佛教，使之恢复“灵光”，以发挥为他们更好地服务的念头，但当时掌握帕竹政权的阐化王扎巴坚赞在宗教方面仅能掌握噶举派的帕竹支系，对其他派系的寺院僧众无权指挥，帕竹手下又缺乏足以表率群伦、倡导新风的人物。

当时，宗喀巴在卫藏佛教界来说，学足以服众，行足以范

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第47页。

② 同上。

世，然他不居统治之位。他目击佛教界的这些弊端，虽有改变卫藏僧众学风之志，但无实施教众之基础，在这样的条件下，宗喀巴站在一个佛教徒的立场上，以挽回藏族佛教声誉渐衰的社会影响，修补这一趋于衰微的统治阶级的精神支柱为目的，遂于 1398 年上书帕竹第五代第悉扎巴坚赞，进言以佛教治世。所谓以佛教治世，就是以戒律范行，以教义治心，使僧俗群众循释氏之规，遵佛家之道。这一进言完全投合了统治者的愿望。因此，1399年以后，扎巴坚赞及其属下的南卡桑布等人利用一切机会为宗喀巴制造声誉，特别是 1409 年正月初一至十五日扎巴坚赞支持宗喀巴在拉萨大昭寺举行了"大祈愿会"，俗称"传招法会"，并由他提供了一切物质条件。会后扎巴坚赞作施舍又建甘丹寺，作为宗喀巴弘扬佛法的根本道场。此后宗喀巴的几个大弟子又建了哲蚌寺、色拉寺。帕竹属下的贵族们率先命其子弟进三大寺学习。这样，三大寺僧人迅速达到了几千人之多，其声势亦很快超过了其他宗派。扎巴坚赞对宗喀巴的扶持，收到了效果。这些都为格鲁派的建立奠定了根本的基础。宗喀巴针对当时佛教界的时弊，在扎巴坚赞的积极扶持下，对佛教进行了整顿，整顿的内容很多，但主要有三点：

首先，宗喀巴从宗教实践上提倡戒律，规定了凡是出家为僧的人都要严守戒律，他强调僧人不同于俗人，反对萨迦、噶举各派僧人追求利禄、操纵权势和生活放荡的行为，禁止僧人娶妻生子和从事生产劳动，规定僧人不要干预世俗事物，鼓励僧人少欲知足、清净自洁。他特别指出那些修密法的人，要他们一切修法唯以观念为重，不许实际接触女人，不尚奇特供物，这就严厉打击了前面所说的那种假借密法胡作非为的人。不但如此，宗喀巴自己著书立说，身体力行，于 1388 年改戴黄色僧帽，以示他严守戒律的思想。于 1395 年在精其寺供弥勒菩萨像

比丘衣具一套，其用意是说明不论大小显密一切僧众均须受戒。

其次，在学习、修行的次第方面，他又明确规定，学习密法首先必须通达显教，显教通达之后还需进而学密。但显教一般都可以学，而密教只有少数合格的人才能学，学显又需兼通代表佛教史上的各个阶段、各方面的几部书，因此，格鲁派规定，"五论"为必修书，学显之后进而学密法，又必须遵循一定的程序，系统地学习四部密续的经释，结合修行，以求证验，不许躐等。

其三，在理论方面，宗喀巴针对当时藏传佛教中的各种"异见邪说"，拨乱反正，提出了"以是由无自性故，远离一切有边，由能安立无自性之因果故，远离一切断边"。① 这是说既不执著诸法实有自性，也不否认诸法所生所立之作用，如实了知诸法仗因托缘而有，故无独立的自性而不堕"常边"，也了知诸法既然仗因托缘而有，就有不乱之因果作用而不堕入"断边"。这种观点，在宗喀巴看来就是真理性的见解。

宗喀巴采取的这些措施，很快地为帕竹地方政权所看中，同时也得到了大部分僧俗各界人士的拥护。正是在这样的社会背景下，格鲁派应时而生了。

第二节　格鲁派的传法世系

一、宗喀巴

(一) 诞生宗喀，出家受戒

格鲁派的创始人宗喀巴，本名罗桑扎巴，公元 1357 年生于

---

① 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷 7。

今青海省湟中县塔尔寺地方。他生在封建官僚家庭，其父是元末的"达鲁花赤"(官名)，父母都是很虔诚的佛教徒，他的同族人也全部笃信佛教，族中还有不少人出家为僧。

宗喀巴3岁时，法王迦玛巴游戏金刚应元顺帝的邀请，由西藏去内地，途经塔尔寺地方，见到宗喀巴天资聪慧、器宇非凡，因此授给他近事戒，赐号庆喜藏，由此他开始了僧侣生涯的历程。在这一年，附近夏琼寺著名的喇嘛顿珠仁钦施舍给宗喀巴父亲很多马羊等财物，请求把这个小孩送给他，其父很高兴地应许了。从此直至入藏以前，宗喀巴依止顿珠仁钦而住，学了很多经论，并且受了密教的灌顶，他的密号叫不空金刚。7岁时，依顿珠仁钦受沙弥戒。17岁以前，在藏文、密法、显教经论等方面打下了比较扎实的基础。

（二）博学多闻，通证显密

为了进一步深造，宗喀巴16岁时，辞别了故乡、父母和启蒙老师，千里迢迢来到卫藏，广参名师，博览群书，并开始其独立的宗教活动，至25岁，已学习了《慈氏五论》、《俱舍论》、《集论》、《释量论》、《入中论》和《戒论》等显宗的重要经论，并在讲经寺院立宗答辩，说明他对这几部有代表性的论著已经学习完毕，至此，宗喀巴的佛学理论素养日趋深厚，佛学造诣益臻精湛，用格鲁派的修习制度来衡量已达到"拉惹巴格西"学位。

1385年宗喀巴受比丘戒，开始钻研密法。此后他又系统学习了密宗经典及其注疏，如密宗四部中无上密部的《集密》、《胜乐》、《时论》以及瑜伽部、行部、事部。另外还学了西藏佛教各个宗派的教义，即萨迦派的"道果法"、噶举派的"大手印法"、"那若六法"。同时寻师访友，闻法求经，解决显教教理方面的疑问。接着又连续几年学了噶当派教法和《菩提道次第》、《圣教次第》、《中论佛护释》等书。这些使他对中观缘起性空义

有了深刻了解，区分开了中观自续派（清辨系）和应成派（月称、佛护系）的差别。这时宗喀巴的佛教思想已臻成熟，形成了自己的体系。

（三）著说立说，建立体系

从1400年到1409年的近10年中，宗喀巴开始撰写著作，1402年写了《菩提道次第广论》，1406年写了《密宗道次第广论》。这两部著作系统地论述了显密二宗，概括了他的全部佛教哲学的思想体系；以后又写了《菩萨戒品释》、《密宗十四根本戒释》。这是显密僧众应遵守和如何遵守的戒律；1408年写了《中论广释》。在这本书中他阐明了佛家的缘起性空思想的根本见解；同年又写了《辨了不了义论》。这是辨析中观和唯识两派的优劣，用来证明他的见解的正确性的。

总之，宗喀巴的这些鸿文巨著，玄理妙义是在对佛教大小乘、显密一切经典系统的冷静的钻研，对以往各派佛教思想总结性地批判和继承的基础上完成的，它以独创的风格，建立了别开生面的藏传佛教思想体系。这个体系远承龙树、月称，近接阿底峡、仲敦巴，把西藏流传的显密教法组织成为一个以"博闻"、"深思"和实践修证，入境、行、果为纲领，由显入密、显密并重、按部就班、次第井然的系统。我国藏传佛教的发展由此进入了一个鼎盛时期，宗喀巴也随着格鲁派的隆盛。声振多、卫、康三区，誉满藏、蒙、土三族。

宗喀巴逝世后，格鲁派后继有人，次第相承，直至现在，已历90余人，最著名而且对弘扬宗喀巴教法最有关系的几位弟子介绍如下。

二、嘉 措 杰

嘉措杰（1363—1432），法名为达玛仁钦，是后藏仰垛地方

人。10岁时在内宁寺以宝幢为亲教师，以童戒为阿阇黎而出家受沙弥戒，以后他依止许多有名望的佛教大师，学习了藏文文法、因明、般若、中观、戒律、对法等显教经论，又学集密等密教诸法，对于内外各种宗派教义，均能贯通，成为仁达瓦的上首弟子。25岁时受近圆戒，成为比丘。

此后在萨迦等寺以十部大论立宗，名扬各处，又赴前藏各处立宗，最初听到宗喀巴名声很大，还不相信，便会见大师，听到讲经，方发愿为其常随弟子，此后直至宗喀巴去世以前20余年一直随侍师侧，宗喀巴讲的很多经，都是由他记录整理，依意作注而成专著的。

宗喀巴临终时，把自己的衣帽赐给他，令他继承法位。他便成为甘丹寺的第二任寺主。以后他依据宗喀巴的成规，以戒律为本，兼弘集论、俱舍、因明、现观庄严，入中论等，宗喀巴的一切显密戒诸论，无不尽力宣扬。在位13年之内，格鲁派的僧众把他当作宗喀巴一样地侍奉。

嘉措杰一生著述甚多，现在刻版流行的共有八函，有因明方面的、中观方面的、《现观庄严论》方面的、戒律方面的、密宗方面的。

三、克 珠 杰

克珠杰(1385—1438)，原名格雷倍桑，生于后藏拉朵降地方，依狮子童为亲教师，功德光阿阇黎出家受沙弥戒，法名善利吉祥贤。依仁达瓦等大师，受学七部因明、大小对法、慈氏五论、中观理聚和毗奈耶等经论，通达无碍。复又学密宗诸论，也立十部大论宗，以擅长辩论著称。后来因仁达瓦的介绍，成为宗喀巴的弟子，从其广学一切显密经论。宗喀巴圆寂后，他到后藏弘扬宗喀巴的显密教法，以后被嘉措杰迎回噶丹寺，

继承法位 8 年，成为噶丹寺第三代赤巴，1483 年 2 月圆寂，寿 55，转世的班禅，以他为第一代。

他著述宏富，现在流通的有十二函，显教方面有：《现观庄严论注疏》、《释量论大疏》等，都是以后藏传佛教学者所必须参考的书籍；密教方面有：集密各种修法，又有总贯诸部密教的《续部总建立论》。他的学说完全祖述宗喀巴的显密教法，不糅杂其他学说。他不但破除一切所谓外道外论的论难，即使宗喀巴弟子中，稍有不同宗喀巴的见地，他都要尽力破除，可见，他在坚持和弘扬宗喀巴的学说上是不遗余力的。

四、根登珠巴

根登珠巴(1391—1414)，法名僧成祥，是格鲁派创建人宗喀巴的大弟子之一，达赖喇嘛的第一世。

根登珠巴生于萨迦寺附近的一处牧场，15 岁出家，依成就慧为亲教师，罗登巴为阿阇黎，受沙弥戒，最初依止慧狮子，1415 年以后他亲听了宗喀巴所讲的《辨了不了义论》、《中观论释》、《事师五十颂释》、《根本罪释》、《菩提道次第广论》等经论后，拜宗喀巴为师。并从达玛仁钦、克珠杰问法，后来随慧狮子到后藏弘法，在那里创建札西伦布寺，自任该寺赤巴 20 余年，在此期间广讲经论，寺僧日增，遂成格鲁派在后藏的唯一大寺，成为黄教六大寺庙之一。

根登珠巴讲说经论，多依据宗喀巴、嘉措杰、克珠杰的注疏而讲，自己的著书有《毗奈耶因缘大集》、《律经大疏》、《别解脱经注》、《释觉论疏》、《正理庄严论》、《中观论疏》、《入中论疏》、《俱舍颂释》等。他的《因明正理庄严论》，至今仍为西藏 36 寺学习因明时必备的要论。

第三节　格鲁派的佛教思想

一、藏族学者对“缘起性空”的歧解及宗喀巴的总评判

在西藏，自佛教前弘期开始，般若类经典相继传入卫藏。在中观应成派著名学者宗喀巴创立格鲁派以前，藏族高僧在阐发般若空宗思想方面，没有完全按照印度佛教般若空宗的原旨去理解，而是不执著文句，不囿于经典，自由发挥思想，由此引发了观点上的长期纷争，出现了诸师异说、百家殊唱的局面。土观说：“除宗喀巴大师外，此藏地昔贤从未有能如实抉择而宣说（龙树师徒旨趣）者也。”① 这就指出了宗喀巴以前的藏族学者违背或偏离了佛教般若性空的本义。这些见解归结起来有如下几种：

第一种是执性空为毕竟无，否定善恶业果等法，认为它的自性本来空故。“藏地昔贤有说性空之义，是都无所有。”②

第二种是执性空为实有。“有人说：空性实有，由他世俗法空，说名为他空，说此是究竟实相。”③

第三种是主张：“若但执有，便是执相，故一切法，亦非是有，亦非是无。所以他们在修见时对于有我无我、是空非空，都不去思维。认为全不作意，才是修真实性，并认为这不见即是见。”④

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第182页。

② 同上，第181页。

③ 同上，第181页。

④ 同上，第181页。

第四种则认为："凡有戏论的善行，不超出于散乱。故当专修实际之理，修实际理时又说不能以正理推求，不作一切观察，不追过去心，不迎未来心，不造现时新心。只于明空无执中弃舍一切分别造作。全不作意，平缓松驰，宽坦而住，即可亲见自己的赤裸法身。"①

总之，当时西藏佛教学者对般若性空的理解思想活跃，不拘一格，见解歧异，各有新解，它并不完全符合印度佛教中观应成派的本旨，这反映了藏族佛教哲学发展的独特足迹。所以形成这种情况，是由于般若理论深奥玄妙，理论思维方式和藏民族的传统思维方式不同所致，也可能和当时般若学的重要典籍很多人没有见到或翻译水平不高有关。但最主要的还是许多藏族学者没有系统学习佛教经典，也未能深入研究佛学理论的结果。正如土观所指出的"藏地多教宗派对广研三藏教义者，则名曰分别师，或曰教师，意存轻蔑。故舍多闻，专修风、脉、明点，或但求指点彻见自心本性，希得解脱，如是行持颇为褊狭。或纵有自矜为博学多闻者，亦仅学习少分经论，或偏学一部，则以为足。"② 这就说明宗喀巴以前的很多藏族僧侣始终以彻见自心本性为学佛之根本，把主要功夫放到密宗的瑜伽功上，而不以广学佛典，博学多识，讲经参禅为入道途径。

格鲁派的创始人宗喀巴以恢复佛教正统为己任，据理恪守般若空宗的理论真谛，认为上述诸佛教学者对性空的理解，不是陷入了断见，就是堕入了常见，或者同汉地的禅宗思想同流合污了，因而违背或偏离了佛教的本旨。为了纯洁般若空宗的理论，他在充分理解、把握般若空宗经论原意的基础上撰写了

---

①② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第182页，第180页。

《菩提道次第广论》等论著，系统地破斥了西藏佛教内部这些违背佛理的所谓“异见邪说”，准确地阐发了空宗的要义，在藏区传布了正统的印度大乘空宗理论，从而把藏传佛教中观学理论推向了高峰。

他认为第一种见解“以否定善恶业果的断见作为殊胜见地。这种见地是不合正理的。在外道中最下的远离外道，内分推理派和禅定派两种。禅定派一类则承认有一百世以内的业及因果，然不承认有解脱。推理派则对业果和解脱两者不承认，认为业果是毕竟无有。所以凡修行解脱之道的一切内外宗派，皆不承认这类断见”。①

对于第二种见解，宗喀巴认为也是错误的。他引证《中论》中的一段话说：“若有执于空，说不可疗治。”并且“龙树菩萨说‘此为不可救育的常见边。’”②

对于第三种见解，宗喀巴批判说：“对见行二者的说法全按支那和尚之规，此亦不应道理。因为有与无，常与不常，一与异等这些早由天竺论师运用遮全和表诠的方法证成它们是相互排斥而矛盾的事物，心中若有一个不作意之念，即此已是作意了，有个不见，即此便是见了和不见二者。因此他们的说法亦全是自相矛盾的。”③

对于第四种见解，宗喀巴批判说：“此亦非理，若全不作意而住，则在自心中，能生无所不知的佛智，是从异因能生异果，则由一切非因能生一切果了。”④

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第181页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上，第182页。

宗喀巴在批判了上述各种"叛经离道"的"断见"和"常见"的基础上，以龙树、月称系的中观应成派见为正宗，以阿底峡的《菩提道灯论》为思想体系，写了《菩提道次第广论》。在这本书中宗喀巴全面、准确、系统地论述了中观应成派的缘起性空义。

二、宗喀巴的"有"、"无"之辨

（一）"自性空"

"缘起性空"是宗喀巴的根本观点和核心命题，意思是说，真正中观宗的空观，即不是认为在万物之前有一个空无阶段，也不是在万物之外设置一个空无本体，更不像西藏某些佛教学者那样把万物的"缘起有"执为实有，而是说万物的存在本身"由缘起因故自性空"。① 所谓"缘起"是指事物存在的条件性，宗喀巴因袭龙树、月称的思想，从事物存在的条件性，否定事物存在有其客观实在性，由此说明事物的本质是空的。龙树在《中论》中提出："若缘起所生，即说彼为空，……《四百论释》云：何为缘起义，谓无自性义，即自性无生义。"②

对此宗喀巴解释说："此等唯说，由缘起因故自性空，故缘起义现为无性空性之义，即是龙树菩萨不共之宗。"③ "诸缘起法即是空性，何以故是无自性故，诸缘起法其性非有无自性故，何故无性待因缘故，若法有性，则无因缘亦应恒有，然非如是，故无自性故说为空，如是我语亦是缘起故无自性，无自性故说空应理。"④ "若有自性不待因缘，若待因缘定无自性，顺行逆返。"⑤ "谓依如此如此因缘，生灭如此如此众果，即应依此因

① 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷17。

② 同上，卷18。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

果建立而求性空及中道义。"①

这就是说，世间一切现象，全是观待众多必要的条件而生起、发展、变化、消亡的。不仅一切现象的"生"是缘生的，就是它们的"住"、"灭"也是从众缘而生起的，即"此有则彼有，此无则彼无，此生则彼生，此灭则彼灭。"离开这种"因缘和合"、普遍联系而独立存在的"自性"或"我"是没有的。但"因缘"或事物生灭变化的条件，它本身不过是一种关系，没有自身的质的规定性，都不是独立存在的实体，也不会有自己的独立的运动。因此，就其没有自己质的规定性来说就叫作"无自性"，即空。就其没有自己独立的生灭运动来说，就叫作"无生灭。"所以，一切现象的生起、发展、变化和消亡，全有其一定的自然和社会环境以及时、空等各种条件的。

一切现象的生成、存在以致消亡，既然都依赖于一定的条件，可知没有一种现象是可以孤立、自主、独存、自成、单一的。相反，一切现象都是相互观待、相互关联、相互依赖、相互制约的。也就是说一切现象没有一种不是缘起的。因此，在宗喀巴看来，佛所讲的缘起的观点完全是一种真理性的见解，正如在"缘起赞"中说的："何法待缘起，彼即自性空，较此语奇妙，善说规何有？"②

那么，缘起性空，这个自性空的具体内容是指什么呢？宗喀巴指出："缘起性空"所指的"空"就是"我空"与"法空"，即人无我和法无我。人们只有通达了"二无我"，才算是正确地反映了客观事物的本来面貌，才能得到真理性的见解。

"我"也就是"自性"的另一种说法，它的含义是"自主"或

① 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷17。

② 宗喀巴：《缘起赞》，载兀曲·语自在阿阇黎著《缘起赞句义略解·见深义眼》，观空法师译，中国佛协教会印行，第4页。

“自”。平常都分“我”为两种，即“人我”和“法我”。这两种“我”，全是指自性而言的。

执有情的自性，便叫有情我执，即人我执；执诸法(非有情的一切现象)有自性的，便叫作法我执。

宗喀巴认为：“人无我”即“由说人上无彼自性，名人无我。”① 这是说“人”并不是独立自主的实体。要认识“人无我”，应该从“七相”，即七个不同的方面着眼。七相即：“我与蕴是有自相之一体”、“我与蕴自性各异”、“我依蕴”、“蕴依我”、“我俱足蕴”、“蕴合集即是我”、“色等合聚于特殊形应立为我”。“我与诸蕴一异等性，七中皆无，然由依蕴假名为我。”②（这里蕴指的五蕴，即是说人身不外是色〔形质〕、受〔感受〕、想〔观念〕、行〔意志活动〕、识〔意识〕五类结合而成的。）

可见，在宗喀巴看来，我与五蕴是一，不能说是我；我与五蕴是异，也不能说是我；我依五蕴，五蕴依我，我具有五蕴，五蕴合聚为我，五蕴组合的形式等也仍然不是我。“我”是什么呢？宗喀巴说：“明补特伽罗唯依蕴假立也。”③ 这是说“我”是所安立法，其安立所依是五蕴，即我是由色蕴，指组成身体的物质；受蕴指随感官生起的苦、乐、忧、喜等感情；想蕴，指意象作用；行蕴，意志活动等；识蕴，意识等和合上假安立的一个概念而已，人体本身并无一个独立的自我实体，因此，“我”是名言中有，缘起中有，不是由自性有、自相有，故称之为“假有”。

首先，宗喀巴关于身体“非我”的说法是站不住脚的。人的身体同其他事物一样，是对立面的统一体。各器官在构造和功

① 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷17。

② 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷22。

③ 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷7。

能方面不相同，它们是对立的；但它们又有机地联系起来，组成一个统一的整体，所以又是统一的。没有各器官的差别，就不会形成完满的统一整体；同时，没有统一的整体，各器官也不会独立地存在；因此，人体的部分性和整体性，各器官的差别性和统一性，是同时并存而不可分割的。反映人体的整体性和各器官的统一性的概念就是“我”。因此，“我”和我身体的各个组成部分当然是不可分割的。宗喀巴虽然正确地将人的五官五脏、四肢百骸归结为因缘条件的结合，但他却认为人体各部分之间不可分割的内在联系所形成的整体性和统一性，是非实实在在的假象，便是无稽之谈了。

其次，在宗喀巴看来，既然“五蕴非我”，那就不但人的身体非我，而且人的精神作用也是非实我，即认为人的心理过程（包括感觉、知觉、记忆、想象，思维、感情、意志等）和心理特征（包括性格、气质、能力、才智、兴趣等）都是缘生假有并非实我。这同样是极其怪诞的。

宗喀巴进一步认为，人们所面对的一切事物，也不是什么独立自主的实体，进而提出“法无我”。“法无我”，即法无自性。宗喀巴说：“补特伽罗假施设事，谓五蕴地第六界眼等六处，是名为法，彼自性空名法无我。”①

这些“法”的“自性”是怎么空的呢？宗喀巴承袭了龙树《中观论》中“八不”和“破四生”的论点说：“此缘起自性无生故。观待根本无漏所行境界之自性而说此刹那灭而灭，是自之事而生，前之相续断，于一切时住而常，由远境来近处，从近处去远境，义各个异及义各个非是之一等皆无。”②

是说世界上森罗万象的事物和现象的生、灭、常、断、一、

① 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷7。

② 宗喀巴：《中论广释》，拉萨木刻版第15叶。

异、来、去只有在普遍的因果联系中才能进行，都是以因缘条件的结合或消失为转移的，离开因果关系，与别的事物不发生联系的、独立自主地、自然而然的生、灭、常、断、一、异、来、去则是不可设想的。假如离开事物的普遍联系，从物质的实体方面说就是不生、不灭；从空间方面来说不一、不异；从运动方面来说不常、不断、不来、不去。总之，一事物与周围其他事物没有联系，就不会有事物的存在，也不会有事物的运动、发展、变化。这里，问题的关键是待因托缘的生灭等是有的，有自性的，不待缘的生灭等则是没有的。宗喀巴的"八不"就是这个意思。他说："以观真实义之真理，研寻生等无可得，是破有自性之生等，非破一切生灭，若破一切生者，则同兔角石女儿等作用之空，便无现象如幻之缘起作用，成大过失。"①宗喀巴"八不"的本旨是抹煞了事物的条件性和真实性的辩证关系。

（二）"缘起有"

宗喀巴在大谈"性空"之理时，也反对对"空"的各种片面的、机械的观点，如"空见"、"断见"、"断无"、"断灭空"等。

"断灭空"即顽固坚持"空"是永恒的、绝对的形而上学见解。在宗喀巴看来，般若经部、中观诸论，都说一切诸法皆无自性，所以学中观见的，多偏于空，不善安立世俗谛，易堕断见。在《广论》中：宗喀巴对西藏佛教界存在的空就是虚无，就是零，从而否定善恶业果等法的断见，进行了尖锐的批判，并称其为"恶趣空"。在宗喀巴看来，正确的见解应该是中观宗虽破一切诸法自性，但要安立无自性的缘起作用——世俗谛，这也就是说事物不但有"空"的一面，也有"有"的一面，"如是所显天人等即立为补特伽罗，所显色声等即立为法，故补特伽罗与法虽灭少

① 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷7。

许自性，然造业受果等与见色闻声等一切缘起作用皆得成立也。由一切作用皆成立故，非断灭空。由诸法本来如是空故，亦非由心计度为空。由一切所知境皆如是故。"[①]"空者，非作用所空之空，虽无自性，须可安立因果缘起凡依仗缘起而生者即自性空，故自性空是缘起义非生灭作用空义。"[②]意思是说，虽然一切法"自性本空"，但依一定的"因缘"决定当生、当立、当灭，并非全无，人造了业一定会感果，眼能看见颜色，耳能听到声音，"非如兔角石女儿等作用之空，便无现象如幻之缘起作用。"[③]诸法万物自身就是这样的，并非心里这样想才是这样的。总之，宗喀巴认为虽然一切法没有实有自体，但从现象上看它的因果作用还是有的。对此，宗喀巴用两个很形象的例子作了说明。例一说："于彼影像里空无眼耳等事，然有形质明镜等缘为依，即有彼相现起，若缘有阙，即亦随灭。"[④]这是说，镜中的人影，本身没有实在的本性，但由明镜、空间、光线、人体等因缘会合，自然便有人影显现，缘散即为无。例二说："如瓶衣等，是缘起故自性虽空，然能受的密水乳糜及能遮蔽风寒日曝"，[⑤]且能发生应有的作用。这是说，瓶子、衣服等物，虽然是由"缘起"而"自性"是空的，但是瓶子里还能装水、奶等，衣服有冬季能遮寒风，夏季能遮日晒等作用。若说诸法即无实性，就该完全什么都没有了，如瓶子亦无装水的功能，衣服亦无遮寒防暑的作用，所见所闻所作所为一切现象都是错乱、是绝对的"无"。这是违反人们常识的，对此，宗喀巴斥之为"损减

① 宗喀巴：《菩提道次第略论》，卷7。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷17。

执”，即“断见”。

那么，宗喀巴所讲的这种“有”究竟是什么“有”呢？这是一种假有、幻有，无有一种自在之实体可得。归结起来，这种幻有两个意思。宗喀巴说：“从色乃至一切种智，一切法皆如幻如梦等，彼此说如幻有二义。……一谓可言有而非实有，二现相如幻，谓体性虽空而显现可见。”①

其一是说，他是承认“有”的。但他所说的“有”是待缘而有，而不是有自性的实有；其二是说，虽然一切事物的本性是空的，但作为没有自性的幻相还是存在的，显现可见的。所以，宗喀巴说：“此等缘起法，虽自性本无，然似彼显现，故说如幻有”。这种幻有实际上是一种假有，不真实的有。同时也正因为是不真实的“有”，所以又“非有”。这也就是幻化具足的两个条件。这正如僧肇说的：“譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真也”。比如魔术师变幻出人像幻影，并不是没有这种幻影，幻相是显现可见的，但不是真实的人罢了。同样，万物虽然空无自性的，但不是不存在的，万物是虚妄不真而空，是不真的存在。据此，宗喀巴的缘起论得出了另外一个非常重要的结论：凡属因缘所生法，也都是“有”，尽管这是一种无自性的、不真实的“有”，因而也称为“假有”，但毕竟还是“有”，否认“假有”同否认“性空”一样，都是宗喀巴所反对的。

在这里，宗喀巴虽然也承认事物现象的存在，主张世界“非空”、“非无”，但由于他把事物的缘起作用归结为一种虚假的幻相、不真的存在，所以，这样的事物归根到底还是“非有”、“空无”。所谓“既非全无，亦非有性”的侈谈，最后还是落到了一切皆空的田地。这是宗喀巴缘起性空思想所得出的逻辑结果。

---

① 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷7。

尽管如此，他还是看到了“有”和“无”之间的对立统一关系。他说：“由见有法便执有自性，见无自性便执全无，必不能出增减二边。”① 如四百论释云：“如计诸法有自性者，是由彼法，便执亦有自性。若时无性，即执彼法毕竟非有，如同兔角，由彼不能出二故，一切所许皆难应理。”② 即是说：如果离开“有”而把“空”绝对化，就会堕入“断边”。这是他所反对的“断见”，即损减执。如果离开“空”而把“有”绝对化，就会堕入“常边”。这是他所反对的“常见”，即增益执。宗喀巴认为，这“断”、“常”二见，都不合乎真理，因偏于一边，所以叫作“边见”。那么，什么是宗喀巴所说的“中观正见”呢？宗喀巴在他的缘起赞中说：

佛许何时见，空即缘起义，
性空与作用，成立不相违。

若反彼而见，空不能有用，
有用便非空，许堕忧险处。

因此佛法中，极赞见缘起，
彼非一切无，亦非自性有。

无待如空华，故不依非有，
性有则本有，待因缘相违。

由于非缘起，既无有一法，
故说非性空，亦无有一法。

---

① 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷 7。

② 同上。

不仅无自性，及依此生此，
安立皆成立，不违而互助；
即由缘起因，不依边执见，
此善说亦为，佛语无上因。

此皆自性空，及从此生此，
二决定彼此，无障而互助，
何法较此奇，何法更希有？
以此理赞佛，成赞非其余。①

这即是说，由于一切法自性本空，故业果等缘起之法才能生起，设若自性不空，就不能生起业果等作用。又由于了知缘起之力，才能了知自性本空，因为业果等法待众缘才能生起，所以它的自性是空的。因此，自性空与缘起有，不仅不相违背，并且能相互成立。它的理论核心可以归结为：由于“自性空”，才能“缘起有”，因是“缘起有”，所以“自性空”。否则一说有就想它是自性有，一说无则想它是毕竟无，那就有落常断二边的危险。因此，在宗喀巴看来，缘起有与自性有的含义，以及自性空与毕竟空的含义都有区别，因而自性有与毕竟空的说法是错误的，缘起有与自性空的义理是正确的。这种观点，在宗喀巴看来就是真理性的见解。了解了它，则既不落入损减的断边，也不会堕进增益的常边。对于这样一个究竟真理，在宗喀巴大师以前藏区很多高僧大德都不能如实了知，宗喀巴大师仗文殊菩萨之恩德，由此得到启示，才证得了这个中观应成派之甚深妙见。

① 宗喀巴：《缘起赞》，载兀曲·语自在阿阇黎著《缘起赞句义略解·见深义眼》，观空法师译，中国佛教协会印行。第8页—11页。

从这些论述中我们可以看到，格鲁派中的一些人把宗喀巴神秘化，甚至与佛同日而语，然我们透过这些神话般的渲染，即可看到宗喀巴大师确实深刻准确地把握了印度佛教般若空宗的精髓，即“空”与“有”的关系。用辩证哲学的语言讲，宗喀巴要求人们从无中去把握有，从有中去把握无，把无和有内在地统一起来，这是符合辩证思维方法的基本要求的。

在宗喀巴看来，辩证思维的方法，即怎样在思维过程中把无和有这两种相反的关系内在的统一起来的方法，同人们由经验中形成的常规思维方法是相抵触的。在经验认识的范围内，人们常常是把无和有分开来加以思考的，并往往认为是互不相容的。宗喀巴的中道观作为一种思维的高超艺术，它绝妙的地方就在于能够在常识观念仅仅看到“无”的东西里面，发现“有”，在常识观念仅仅看到“有”的地方，发现“无”，没有看到一个方面而否定另一个方面。宗喀巴的这些论点中充满了丰富的辩证法思想。

三、胜义“圣智”和世俗“惑智”

宗喀巴继承中观宗的学说，在阐述：“缘起性空”的同时，又进一步提出了诸法的“胜义谛性”和“世俗谛性”，并把这两种体性和人们对它的认识结合起来，从而构成了宗喀巴空观的神秘主义认识论。

宗喀巴所谓“胜义”、“世俗”二谛的含义是什么呢？综观他的论著，我们可以从下列两层意思来分析：

宗喀巴说：“内外诸法各有胜义世俗二谛。如芽，有见真所知真实义理智所得之芽体，与见妄所知欺诳义名言识所得之芽体，前者即芽之胜义体性，后者即芽之世俗体性，入中论云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄

名俗谛”。[①] 入中论释云：“诸法之体性有二，谓世俗与胜义，说一法分为二体，胜义是见真谛智所得，世俗是见虚妄识所得。”[②]

据此，首先，在宗喀巴看来，“法”的现象和本体是统一的。

宇宙间的一切事物和现象都有胜义、世俗两个体性，所谓“胜义谛”，它是指一法上自性空的一面；“世俗谛”是指一法上缘起有的一面。宗喀巴认为缘起有（一法上的世俗谛）与自性空（一法上的胜义谛）是一法上的二重属性。对此，宗喀巴举例说：“青色等是世俗谛，青色等法之无自性是胜义谛”。[③] 就一个事物的本质来说，它是因缘和合所构成的假象，其本身并不具有任何质的规定性，不是独立存在的实体，是无自性的，故称之为“性空”。然事物虽没有实在的自体，却仍然呈现着五颜十色的现象，比如声音能听得见，颜色能看得见。因此，二者是事物的本体和现象的关系，是统一的、不可分割的两个方面。

其次，宗喀巴讲了认识对象和认识能力的问题。在宗喀巴看来，既然一切事物都有胜义谛体性和世俗谛体性，都有现象和本质、缘起和性空两个方面，那么，人们对它的认识又是怎么样的呢？这就涉及到了主体和客体，即主观认识能力和客观认识对象的关系等认识论问题。

宗喀巴从佛教僧侣主义的立场出发，竭力排斥所有通常人的正常认识，抬高所谓“圣人”的认识，强调有两种本质截然不同的智慧。由于两种“智”不同，因而关于认识的对象、途径与结果，都有本质的差别。他说：一种是“有是凡夫所能了知的，世间名言所获得的为世俗谛”[④]，即“名言智”，亦谓“惑智”、虚妄

① 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷 8。

② 同上。

③ 《听宗喀巴大师讲八难题备忘录》，笔者译，载《世界宗教研究》1983 年，第 4 期。

④ 宗喀巴：《菩提道次第略论》，卷 8。

识。用宗喀巴的话说，所谓“虚妄识”就是“于无自性诸法上增益为有自性之无明，事非实有而立为实有者”的认识。[①] 即是由于人们迷惑事物的本性而产生的颠倒、荒诞的认识，是对现实世界的虚妄认识，是不真的认识。

宗喀巴说：“犹如春季日午时，行走士夫为渴逼，于诸阳焰见水聚，当知一切法如是。于阳焰全无水，有情愚蒙欲饮彼，终不能饮无实水，当知一切法如是”。[②] 这是说，世间人们的认识是有毛病的，宇宙万有（因缘诸法）本身并不存在所谓“自性”这种东西，都是待缘而生、空无自性、如幻如梦的。而世间的凡夫们由于被无明妄执习气所迷惑，任它见到什么境相（事物和现象）都给加了一层“实有”的色彩，把无自性的法执为有自性，把假象视为真实的东西，把本来没有的东西增益为有，即人我执与法我执。“此有增益人我与法我之二。故人我执与法我执，皆是无明，其增益之相，谓执诸法有，由自性或自相或自体之所成就”。[③] 便在他们的心目中失去了诸法的本来面目。

那么，这个“实有”的惑智是怎么产生的呢？宗喀巴说：“凡立为有者，当知皆由世间名言增上安立。此说生、住、灭三、劣等胜义，及有无等一切建之，佛皆唯以人世间名言增上而说，非离名言增上安立，而以真理增上而立”。[④]“如愚儿见质影像执为实质，即于缘起增益有自性，论为诸法实有自性。如诸愚童不善言说，于诸影像增益实有”[⑤]。这就是说：“因缘诸法”被视为有、无、生、住、坏、灭等，全是由于人们的约定俗成给

① 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷8。
② 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷22。
③ 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷8。
④ 同上。
⑤ 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷22。

予现象的一定的"名言"、"概念"所造成的，在"名言"、"概念"的背后只有因缘和合而生，又由因缘力尽而灭的"幻有"，而无独立的一个物自体，这样，一切名言概念都不代表有客观内容的东西，不反映事物的本质，因而都不应该执为实有其物，也不应该分别生、住、坏、灭之实有其变化。世俗的认识之所以把自己的对象当成有自性的真实存在，原因就在于不懂得名言概念所表达的一切现象都是缘生缘灭虚幻如梦的，而习惯于把它当作真实的存在，其实是出于自身的幻觉，完全是欺诳之相，这就是由于主观"念"的作用，把名言概念所反映的虚假的幻象当成实有其物而发生错觉的结果。

另一种认识是"圣智"，即"有是修习圣道所求通达的，由观察真理的智慧所获得的为胜义谛"。① "胜义谓现见真义胜智所得之体性。……又彼智如何得者，如有翳眼见虚空中毛发乱堕，无翳之眼则于彼外全不见有毛发坠相。如是由无明翳所损害者，便见蕴等自性可得。其永尽无明习气者，与有学圣者根本无漏智，现真实义之理，正如无翳净眼全不见有微末二相，此所见本性即真胜义谛"。②

这种认识是人们通过"修智"的宗教实践所得到的一种"圣智"，即圣人(佛)的智慧认识，它是一种能够洞察真理的特殊的智慧，它的认识对象是真谛，即性空。由世间凡夫的俱生无明之力把本身无自性的法(事物)计为有自性，即执著为实体，就像有眼病的人看到虚空中堕下毛发一样。而由修习圣道永尽无明，得了所谓根本智的圣贤智者们，知道这种把宇宙万有当作实有的认识是颠倒的，他们认识到诸法性空假有，青色等诸法的无自性真理，对于能见它的圣慧，都不现欺诳相，即本身无

① 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷8。

② 同上。

自性上不妄现为有自性，直接从万物的假有看出它本性空无。所以，圣智的任务就在于揭示假象，破除视假象为真实的观念，从而达到对作为假象的本质“性空”的认识。

综上所讲，像宗喀巴这样如实通达龙树中观正见，并且广为著书、深刻阐明的，在西藏古今佛学大师中实属罕见。所以宗喀巴的上首弟子嘉措杰说：“能断三有根本道，缘起离边中观见，未遇至尊师以前，少分亦未能通达。”① 这是说在宗喀巴大师以前，西藏尚没有一位佛学大师正确证解过龙树、佛护、月称系的中观应成派见。不但如此，就是对唯识宗所讲色的体相和偏计，以及安立偏计为无自性的法无我义，也没有人能如实说明。克珠杰在释唯识宗的教义时说：“诸未能显示，甚深处密意，今开此宝藏，由此生欢悦”。②

有人问，照你这样说，那么难道说玛巴、米拉师弟、萨钦父子、仲敦师徒、布顿、仁达瓦等过去的诸位大师也未能通达中观深见吗？回答是这样的，如玛巴、米拉日巴等诸位大师，虽然不能说他们没有证悟中观甚深妙旨，但是像宗喀巴那样对中观深义，先从无垢教理广为抉择，并造大论，无差错解释龙树师徒教义的，在西藏是前无一人。这一点读他们的论著即可了知。因此，宗喀巴大师说：“由怖甚深真实义，妄执臆造少分空，愿断彼等邪谬见，通达诸法本来空”。③ 这说明了他们那些人所证的空，都是臆造的和少分空而已。世界上的一切事物和现象，包括物质现象和精神现象，从无始以来皆缘起有自性空。只有通达这个中道观的，才是佛的究竟了义，最圆满的

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第182页。

② 同上。第183页。

③ 同上。

甚深中见。这就是格鲁派正见的如实之义，也是此派优胜于他派之处。由此可见，格鲁派是把宗喀巴的佛教哲学思想看作龙树、月称系中观哲学思想的标准的理论表达形式的，可谓推崇之至。

四、止观双修的知行观

把中观宗性空假有的理论同佛教信仰主义的修行实践结合起来，是宗喀巴佛教哲学的一大特点。

在宗喀巴看来，对于一个信仰三宝的人来说，于万法皆空的理论仅仅达到了解的水平是很不够的，它还不等于有了实际的觉悟。要体认性空，获得解脱，证得涅槃，就必须将“性空”的理论付之于宗教实践，用修行的方法去亲身加以体验。究竟如何修空见呢？这就要采取止观兼修的方法。因为“慈氏、若诸声闻、若诸菩萨、若诸如来，所有世间及出世间一切善法，应知皆是此奢摩他毗婆舍那所得之果”。①

所谓“止”就是禅定，即摄心不动，止息杂念，是一种体验万法皆空的内心反省功夫，即宗教实践。“观”就是观慧，是洞察万物本空的一种特殊智慧，即宗教的理论思辨和神秘直观。宗喀巴认为“止”与“观”就如一只鸟的两个翅膀，相辅相成，缺一不可。

若仅仅有心不散乱的无分别禅定，而没有通达性空的智，离开了能见性空的慧眼，无论怎样修习禅定，也不可能证得性空。虽有通达性空无我的观慧，然没有令心不散动的禅定，则心散乱，不能坚住，也不可能明见真实性义，即性空。所以止观必须双修，并且在修习过程中止观势力必须要平均，只有这

---

① 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷16。

祥，才能破除一切恶见，证无我义，遍见一切如来种姓。宗喀巴说："若时多修毗婆舍那，智慧增上，由奢摩他力微当故，如风中烛令心动摇，不能明了见真实义，故于尔时当修正奢摩他，若奢摩他势力增上，如睡眠人不能明了见真实义，故于尔时当修智慧"。[①] 又说："声闻不见如来种性，以定力强故慧力劣故，菩萨虽见而不明显，慧力强故定力劣故，唯有如来遍见一切止观等故，由止力故如无风烛，诸分别风不动心故，由观力故，永断一切诸恶见网，不为他破"。[②]

（一）藏传佛教诸宗派对止观双修法的各种不同认识

宗喀巴关于止观并重、定慧双修的主张，是针对当时西藏佛教界中存在的止观偏废的流弊而提出来的。

在格鲁派产生以前，西藏佛教各宗派也都认为，只有通过主体的自我修持和证悟，去达到与绝对本体的冥合，才能进入佛国天堂。但是在怎样成佛、如何证悟本体的方法问题上，西藏佛教各宗派产生了分歧，提出了不同的主张，有的侧重于宗教实践，通过宗教信仰和宗教感情的培养，求得对佛教真理的觉悟；有的则着重于断绝思念，使心灵达到死寂状态即能达到佛的境界。总之，各持一端，说法很多，归结起来有如下几种：

第一说：修空就是修诸法真理，而诸法真理是没有是非善恶的区别，是无法言状的，提出"语言道断、心行处灭"[③] 的思想，只要摄心不散，不起任何善恶好坏有无的思念，无分别住，达到形如枯木、心如死灰的境地，就与真理自然契合。在他们看来，宇宙真谛的微妙，无法用人为的概念、抽象的思辨、

---

① 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷 16。

② 同上。

③ 法尊：《西藏民族政教史》卷 5。

道德的善恶、心理的爱憎、本体的空有去表达、认识的。所以，潜心思考，追寻所谓佛性的根底，是没有意义的，不会有得的。只有把束缚阻碍人们认识真正本体的思辨、认识、语言都破除了，才能彻底证悟，把握真谛。所以他们说："一切分别皆其所断，故当灭除。"① 这就是摩诃衍那在吐蕃传布的汉地禅宗思想，墀松德赞虽然下令不准吐蕃人学习禅法，但它并没有断绝，宋元以来，西藏讲修空的，仍有很多人堕入了此见的窠臼。

对此宗喀巴作了批驳。他说：（1）若不作意便是修空，那么闷绝、睡眠、无想定等，应该都是修空。②（2）若不起分别是非便是修空，眼等五识都不起是非分别，应该也是修空。③（3）若摄心一处不起分别便是修空，一切修止的时候，应该都是修空，然这些都是不可能的。④

第二说：主张不应生起思议之心。不同的是他们更进一步地指出了这种分别心的危害性，说："分别乃是大无明，使人能堕生死海。"⑤ 这是说只要是生起了意念即是虚妄分别（无明），由虚妄分别生起烦恼而造业，其结果就要堕入生死苦海中，流转轮回而不能自拔，所以，他们说：一切分别皆应所断。对于这种见解宗喀巴也作了驳斥，在他看来，分别心可分为两种，一种叫作正分别，也叫如理分别，是指正确合理的思维、判断推理；一种叫作不正分别，亦称虚妄分别，是指错误的思维、判断、推理。前者还是需要的，例如善恶因果关系，证性空，得解脱之类的正分别不仅不是堕入生死苦海的原因，恰恰是解

---

① 法尊：《西藏民族政教史》卷5。

② 法尊：《宗喀巴的菩提道次第广论》，载《现代佛学》1957年，第12期。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第183 页。

脱生死苦海的原因。例如，说一切分别应断，则通达性空的理智比量也应断除，因为它也是分别。可是正观诸法，若先没有通达性空的理智比量，就不能生起现证性空的瑜伽现量，所以说一切分别应断的说法不对。“若一切分别皆属所断，则通达性空之比量智亦应断除，那么此智若不现起，则不能现证性空瑜伽。故初说非理”。①

第三说：主张“分别心即法身现相，分别愈多，修证愈广”②。这是说人的思维活动就是宇宙本体的体现，就是真如，所以一切分别心非但不能断除，而且还应该多多生起，越多越好。

第四说：也主张多起分别心，但它更直截了当地说“分别即法身”。③ 佛教认为，法身是彻底认识了宇宙本体，即证得了诸法性空，得到解脱之后所得的果。并认为，分别心就是这种果。格鲁派认为这两种说法都是不对的，因为众生的分别多，如果分别即是法身，则成分别越多修证越广，那么众生所修所证，应比佛高。所以说这一说也不合佛理。“若分别愈多愈好，则吾人尤胜于佛”。④

第五说：主张“心不散动明了安住，即是成佛或名涅槃，心一散动即是众生或名生死”。⑤ 这是说心没有生起意念作用，处于安立自如时，就已经超脱了轮回，达到了佛陀的境界；若心中一旦生起了意念作用，又成了处于生死轮回中的一个愚夫。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 184 页。

② 法尊：《西藏民族政教史》卷 5。

③ 同上。

④ 法尊：《西藏民族政教史》，卷 5。

⑤ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》西藏人民出版社1984年版，第 183 页。

在宗喀巴看来，这种说法也是不合佛家道理的。假若心不散动的人就能成佛的话，凡常的众生偶尔也能做到这一点，能说这时他们也已经证得涅槃成为佛陀了吗？又如超脱了轮回的菩萨，当他作禅入定的时候固然不起分别心，但出定后他也会起分别心，因此就能说菩萨也是众生吗？更何况成了佛陀，就是脱离了轮回，再不会来到世俗世界里成为众生，所以，意念之散动与未散动不可能成为衡量佛与众生、轮回与涅槃的标准。

第六说：认为若未得空见，叫心不起分别，这虽不是修空，但是只要得了空见，再令心无分别住，就是修空。宗喀巴在《菩提道次第广论》中对此说进行了批判，他说，按他们这样说，先得了性空的见解，然后再修菩提心时，应该也是修空。这种说法是不合理的。①

第七说：认为未得空见固然不是修空，得了空见，完全无分别住，也不是修空。要每次修空以前，先用观慧思择空理，再无分别住，才是修空。对此宗喀巴反驳道：如此"临睡前先用空见观察一切，再入睡眠，酣睡无分别时，应该也是修空。"②所以这种说法也不合理。

第八说：认为"住在暗室中，身结目瞪，心不分别，忽尔现起烟等幻相，即是法身及自性身"，并说"异生亦能现见法身"。③

第九说：认为"有的说这是现见少分法身，非见一切法。有些说这些虽非法身，却是道相，但也是速见法身的前兆"。④

第十说：认为"此乃乱心的幻相，依稀仿佛，全无意义"。⑤

① 法尊：《论宗喀巴的菩提道次第广论》，载《现代佛学》1957年，第4期。

② 同上。

③ 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第184页。

④⑤ 同上。

宗喀巴说，以上种种修法都是错误的。"对于修法之错误不一而足，皆非理也"。①

由上观之，西藏佛教界的高僧大德们，将一个空中楼阁式的、遨游幻想太空的佛搬回到每个人的心中，尔后探讨使这个心识达到什么样的状态或处于怎样的境界才算是证了性空，得了解脱，对此，见仁见智提出了五花八门的见解，引发了不少异彩纷呈的议论。这种发自内心的直率的坦诚，无拘无束的自由抒发，应该说是让人感到某种极大的愉快，此种愉快在一定的意义上可以说是一种佛的境界。它体现了一种心灵的充分自由和精神的绝对超越，也表现了藏民族在高不可攀的佛面前自尊自守的独立人格，自强自信的主体意识。

这些情况说明，宗喀巴以前的西藏佛教各宗派，不但在佛教理论方面打破了印度佛教典籍的束缚，各立其说，各行其理，而且在修行实践方面也是新解经典，自由发挥，形成了各取所需的格局，程度不同地适应了藏族社会封建统治阶级的需要，再次表现了藏族僧人的创见，从而推进了佛教藏族化的进程。

（二）宗喀巴的止观双修论

宗喀巴完全站在一个忠实的佛教徒的立场上，破斥了止观修习中的诸种谬论后，指出应依照印度佛教大师莲花戒所著的《修习次第》一书中的方法去修，即"应观察修时观察修，应止住修时止住修，应止观二种轮次修时轮次修"。② 又指出应以"《慈氏诸论》、《瑜伽师地论》、《中观修次第论》"③ 等书中广释经的密意而得到真正修三摩地的教授。例如最初备办止观资粮，认

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 184页。

② 同上，第 185 页。

③ 同上。

识所缘差别，观察修和止住修的不同；具备九种住心方便和八种断行而修；如理修习而得止观随顺之量。再于真正止观，最初各别成办之量和它的次第，后于真正止观双运三摩地圆满具足之量，以及初中后对于这些生起领纳的方法和身心上生起之相；认识沉和昏、散与掉二者的差别，并运用如何的方法对治而遣除之。又指出怎样认识正知和正念的差别，何时依止正知正念。对初修习者新修定时，说明仅有住分是不够的，必须具备新的力量。以上这些都是根据龙树无著等菩萨的诸论意旨作出抉择的，照此办理，就会在一切时不犯错误。[①] 这样，格鲁派从佛教理论、修行实践等方面完全恢复了印度佛教烦琐的经院习气，即恢复了所谓释迦如来的一代正法。

宗喀巴通过宗教整治达到了以下的社会效果，即佛教在人们的心目中不再像以前那样黯然无光了，人们对佛教的崇拜心理更加浓厚了。因为藏族人民在对佛教旧宗派所作所为心怀不满的同时，把希望寄托在宗喀巴的宗教整顿上，他们以为通过宗喀巴的整顿了的佛教才是佛教的正统传承，而宗喀巴的宗教整顿在理论和实践的结合上制定了一整套把僧人就范在庙宇里讲释经论、著书授徒、与世隔绝、不问俗事的清规戒律，这就使那些不法僧人不能在民间为非作歹、任意妄为，给人民带来了一个安定的社会环境，从而恢复了佛教在人民群众中的声誉，振兴了陷入颓势的藏族佛教；当然，从另一角度讲，这一举动又增加了佛教欺骗、迷惑人民的作用。

同时，宗喀巴的佛教整治和格鲁派宗派的创立，既起到了缓和阶级矛盾，又起到了为封建领主阶级更好地服务的作用。从前一个作用说，客观上也给藏族社会带来了一个相对稳定的

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第185页。

局面，这一局面的出现，虽然不能改变阶级对抗的形势，更不能左右历史的发展，但对安定人民生活、发展物质生产、繁荣封建经济等方面是大有裨益的，应予充分肯定。从后一个作用来说又是消极的因素，到16世纪中叶以后，黄教寺院集团形成并得势，使藏族的封建社会从上升、发展的时期进入了迟滞发展的阶段。例如，黄教僧人不准结婚生育，直接限制了藏族人口的增长，从而阻碍了生产力的发展，这种对生产力的阻碍和人口的减少互为因果，二者交互作用，给藏族社会带来了危害，这当然不是宗喀巴整顿佛教，创立格鲁派的初衷。

格鲁派创立后，宗喀巴及其门徒以拉萨为中心：向东西方向发展，西至阿里，东抵康区，北及安多，迅速传播开来。16世纪中叶以后，开始形成一个全藏性的政治、经济实力，远远压倒其他各宗派的黄教寺庙集团，并传至内外蒙及祖国内地，成为我国佛教史上一种绝无独有的宗派。这一切与宗喀巴从理论和实践的结合上对佛教的整顿有着密切的关系。

第四节　格鲁派佛教思想渊源

宗喀巴的佛教思想渊源于印度大乘中观宗应成派。

在印度，释迦牟尼死后700余年，公元2至3世纪印度封建社会初期，在南印度出现了一位大思想家龙树（约150—250），他依附于新出现的《般若经》等，创立了“大乘空宗”。其哲学思辨的特点主要是以“缘起性空”、“中道观”、“二谛义”等认识论的相对论，通过排斥预设的各种矛盾，来迂回地论证现实世界的虚妄不真、真如的真实存在。再到公元4至5世纪时，北印度有无著、世亲，继承龙树及稍后的大乘论师弥勒（约

350—430)的说教，进而创立了"大乘有宗"，"有宗"的思辨特征，基本上是以所谓"缘起论"的名相分析，通过对现实世界的暂时肯定来颠倒地论证现实世界是"识"所变的幻境。约在公元470—540年时，因对龙树中观的理论有着不同的解释，由此中观宗分裂成为两个派系，即以清辨为首的中观自续派和以佛护为首的中观应成派。

两派观点的分歧主要表现在两个方面："首先，月称主要是在方法论方面发扬了佛护说。在方法论上，中观派本是以破显宗的，即自己不另外建立，把重点放在怎样破他上，《中论》就是这种方法的典型著作。只要指摘出乱论的过失，就算达到了目的。如《观缘品》讲缘起就是专门破他，一般讲缘起是讲生，而龙树讲缘起是讲无生，实际上是破四生（自生、他生、共生、无因生）的偏执。佛护即继承了这个传统，他对这品的解释就表现了这一特点。如破自生，他说：如果是自生，则'生应无用故，'生应无穷故'。意思是说：'自生'就是说法本来就有的，不应该再生，说它生，就毫无意义了；同时，'自生'就应该是无穷无尽、永远存在。这样，就指出了自生说的矛盾，使对方的说法不能成立。这种方法概括起来就是：如果按照你的说法，则'应'如何如何。这不是因明的格式，而是佛护特用的方法。清辨在《般若灯论》里，不同意佛护这种方法，认为在破他时要提出自己的正当理由（因明把这个叫因、喻。理由叫因，理由的证明叫喻），要用比量的格式来出过，才能使人信服。到月称时，为了挽救佛护的说法，就为之辨护，说佛护的方法是正确的，而清辨的方法是错误的。因为中观派的根本精神是认为一切事物都是无自性的，因明的因、喻也应该是无自性的。而清辨要自立量，那就应该承认自因、自喻是实在的，只有先肯定了这点才能有立量，否则，如说无自性，便自相矛盾，因而

不能成立。所以，运用因明的结果，就会形成自己理论上的混乱”。①

其次，中观宗是以二谛立说的。按胜义谛说，一切法都是无自性的、空的。中观应成派和自续派在这一点上是一致的。但是在世俗谛里是否一切法也都是无自性呢？清辨认为由世俗谛讲，一切法有自性。月称则不同意，认为俗谛（世间）看着有自性，这是由于被无明妄执习气所蔽的缘故，那是一种根本颠倒的认识，所以从俗谛讲也是一切法无自性。但它允许安立世俗法能生所生，能作所作等一切作用，它不但和小乘实事师、大乘唯识师的观点截然相反，而且与中观自续派的观点也极不一致。

对以上三种佛教思想，藏族佛教诸宗派各取所需，其见解分歧很多，因而归属有别：在藏族佛教前弘期所弘传的正见是中观宗顺瑜伽行的见解，也兼有清辨顺经部行的中观见。在后弘期中，百家争鸣，各执已见，见解就更多了。如：宝贤初弘般若学，所传属中观见，卓弥所亲近的寂静论师是唯识见；卓弥也是唯识见；玛巴亲近的那若巴和弥勒巴，都是应成派中观见，所以，玛巴师徒就是月称派的中观见。阿底峡所传的也是月称派见。俄大译师所弘是清辨派中观见。直至巴曹译师大量翻译月称论师的著述，广事弘讲，应成派中观见因之大盛。萨迦派中见解最为复杂，如萨迦派第四祖庆喜藏是自续派中观见，仁达瓦是应成派中观见，后来的释迦胜等是中观见，有的是唯识见，有的是他空见等等。

宗喀巴自己的思想是中观应成派见，但达到这种见地也经历了一个复杂的发展过程，从所谓的宗喀巴和文殊菩萨的对话

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第239页。

中即能看到这个发展和转变的过程。

宗喀巴问文殊菩萨：现在我的见解，是中观应成派见还是中观自续派见，文殊菩萨回答说："此二全非"。这是说当时宗喀巴的理论见地尚处在"颇满足于全无所许和不取任何境界之见"[①] 的阶段。比较全面地说即是这时宗喀巴对佛教哲学思想的精髓——缘起性空义尚未全面准确的了解，认为性空即是心不住任何境界，即不缘善，也不缘恶，排除一切思念，进入一种虚空的境界。这是否定一切的极端的虚无主义思想。它源于墀松德赞时期由汉地传入吐蕃的禅宗理论。由此我们不能不推断宗喀巴大师也在寻求佛教真义的过程中曾一度视所谓叛经离道的和尚之见为佛教正宗之见解。

针对宗喀巴的这一思想状况，文殊菩萨特别嘱咐他说："空有两个不可偏重一方，尤其是对于有方，应当重视！"[②] 这是说一般修习大乘空宗的人们重视"空"而偏废"有"，容易堕入断灭空的陷阱。为此，文殊菩萨对宗喀巴郑重地讲了"中观自续派和应成派的差别，俱生和偏计二种我执，如其所执的我及理所应破的粗分和细分，了达正见的标准，用应成派见规建立世俗之理趣"[③] 等等大乘空宗的根本问题。宗喀巴大师根据文殊菩萨开示的思路，舍弃一切，闭关广学《文殊法类》，多年即是如此，大师心中仍安于"全无所许之见"。[④] 不能了悟甚深之中观正见。于是，宗喀巴请教文殊菩萨："我的中观之见是否纯正时"？[⑤] "文殊菩萨说："非是，因为你自己对于'空'方得其决

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 140 页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。第 141 页。

⑤ 同上，第 142 页。

甲二

一二一二一

定，但对于'有'方尚未得决定故。"① 宗喀巴又问："应成自续差别何在?"② 文殊菩萨说："且观待破不破唯有之耽着。"③ 从以上对话中可以看到，宗喀巴大师尽管全面认真地学习和观修过文殊菩萨的经论，但对佛教哲学中的根本问题——"空"与"有"的关系以及"自续与应成二派宗见的要点"④"尚未能彻底转变不安和引生定解"⑤。

一夜，宗喀巴大师梦见龙树师弟五人在谈论甚深妙义，次日当他读佛护的《中论疏》时，"遂深入了解到怙主龙树师徒的正见之究竟枢要和所破的界限分歧等，生起与前不同之定解，遣除一切执相的缘虑，对于真实义理担心落入诸边的一切怀疑，连根拔除了"。⑥

从此以后宗喀巴真正悟解了"空"与"有"的关系问题，"提出由于'有'故，遣除有边，由于'空'故，遣除'无'边，于空性中而能显示因果之理，此则是宗大师不共之处"⑦。这是说"有"与"空"的关系即是，既要承认一切事物和现象的存在，但也要破除不能认为存在就必定有自性这个极端；既要承认一切事物和现象都是无自性的，但也要排除不能认为无自性就意味根本什么都不存在这个极端。要懂得因为是空性才能是缘起，因为是缘起才是性空的真理。这才是宗喀巴大师佛教思想的特殊之处。

在格鲁派看来，宗喀巴以前西藏没有一个人像宗喀巴一样"能如实了悟中观应成派之甚深妙见"。⑧所以，格鲁派人士说："可以论断我们噶丹派的正见，实际上超过了号称为噶举派、萨

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984年版，第141页，第142页。

②③④⑤⑥ 同上，第 142 页。

⑦⑧ 同上，142页—143页。

迦派、觉朗派、大圆满派等诸派之见"①。

宗喀巴和文殊菩萨的对话以及宗喀巴梦见龙树等说法虽是宗教神秘主义的附会之说，但从这个近似于梦呓的说法中我们可以看到宗喀巴如何从开始信奉汉地禅宗到后来转化为中观应成派思想的忠实信徒的思想轨迹。从这一事实中我们即可以看到两点，其一，汉地禅宗思想对西藏佛教的影响是很大的，以至于像宗喀巴这样的人开始也视禅宗为佛教的正统见解。其二宗喀巴一开始到卫藏起就在窥寻佛教的真知灼见、究竟真理，并常常因不能如愿而感到不安，直至证悟到佛护、月称系的中观应成派见，才认为找到了佛教思想的真谛。从这里我们亦可看到宗喀巴的佛教哲学思想从异己的思想向正统的思想转化的整个过程。总之，宗喀巴在总结了大小乘显密等一切教诫理论、囊括了所有经论大典、批判了各种异见邪说、网罗了众家见地后，以龙树中观为归依。在以后的学习过程中，他又了知了中观月称和清辨的差别，以佛护、月称论师的中观应成派为解释龙树论义的正宗，而自成一家之言，成为西藏佛教的正统派。关于这一点，在他的《菩提道次第略论》中说得很清楚："西藏后弘法之智者，于中观宗，立随应破与自立因二名。……若就引发通达空性之证见而立名，则随应破与自立因二派决定也。若尔，应于彼等随谁行而求龙猛师徒之密意耶？曰，阿底峡尊者，以月称论师派为主，随尊者行传此教授之先觉，亦皆尊崇彼宗，月称论师见中论之注释中，唯佛护论师解释圣者意趣最为圆满。即以彼论为本，亦多采纳清辨论师之善说，其非理者亦略破斥，遂广解释圣者之密意。佛护、月称二师解释龙树师徒之意趣最为殊胜，故今当随行此二论师抉择圣者师徒之

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1984 年版，第 142 页。

密意焉”。①

由此可以看出，宗喀巴认为只有阿底峡所传述的佛护、月称二大论师之旨才是对龙树中观宗旨归的圆满、完整、准确的理解和解释，所以，宗喀巴是把佛护、月称的中观应成派见作为立宗的旗帜，判教的根据的。

综观宗喀巴的一生，我们可以肯定地说，作为一个真正的佛教徒，他对佛教显密教法的学习，态度认真，成绩斐然，特别是对佛家哲理领会之深刻和准确，修持次第之完整全面，融贯二者而形成的自己的佛学体系，确系前人和来者所不及，仅就这点而言，足以卓然成家。

另外，佛家是视戒律为佛法之生命，宗喀巴作为释迦如来的忠实信徒，深感这一点。因此，宗喀巴在一生中，不但自己以身作则，以律而行，并且号召一切出家为僧的人都要遵释氏之道，循佛家之规，超出佛家之清规戒律的一切言行都对佛法无一利而有百害，是一切善男信女所不可取的。这对当时维护佛教的尊严、保持社会的安定起了积极作用。

在西藏，宗喀巴以前，佛教般若空宗理论和密宗修持方法广泛流行，各家各派应时而起，这些流派是根据自己的思维模式、心理习惯和语言特点去理解、接受、表达佛教哲学理论和修行实践的，这就常常导致了佛教般若空宗思想和密宗修行实践方式的走样与变形。宗喀巴曾严厉指出过这些流派对佛教空宗理论和实践的理解都有片面性。我们结合当时流行的社会思潮来考察这些流派的出现，这是藏族佛教学者企图摆脱对印度佛教的依傍，提出自己见解的伟大尝试，这说明西藏佛教已走

① 宗喀巴：《菩提道次第略论》卷7，

上了独立、自主发展的道路。但宗喀巴的批评是有根据的。宗喀巴在西藏佛教史上的功绩，就在于他肃清了以往西藏佛教界存在的一切不符合佛教的思想和行为，在佛教的“见”、“修”、“行”方面恢复及固守了释迦如来、龙树、月称的正法。从而减弱了西藏佛教界各家各派所造成的理论和修行实践方面的纷乱，使宗喀巴创立的格鲁派成为西藏佛教的正统派。

总之，在西藏佛教史上，宗喀巴大师声誉之隆，千古一人，为后世佛教徒奉为圭臬。一切佛教徒都应将他作为楷模，努力使自己成为像他这样的人。

结　语

藏传佛教哲学经历了漫长的历史嬗变，内容丰富而庞杂。在即将结束本书的论述时，我们拟就藏传佛教思想的重要内容和主要特质，作一简要的归纳和总结。

一、对般若性空思想的重视

龙树一系中道缘起学说，随着般若类经典的陆续传入，在藏传佛教中日益产生了深刻的影响，并受到了极大的重视，迄至宗喀巴，形成了以继承龙树、佛护、月称系中观应成派思想为宗旨的格鲁派。

最早介绍龙树中观见是墀松德赞时期。这一时期中，从印度请来的译经大德及弘传佛法的主要人物，多系中观见，例如静命、莲花戒，就是中观顺瑜伽行派（世俗中不许有离心外境，胜义中许一切法皆无自性）的创始人。莲花生、无垢友、佛密等也都是中观派人，即"说一切法皆无自性"的见解。一切法无"自性"（孤立不变而实有的自体）而"有"（存在）的原因，即是"缘起"（依赖条件而生灭，即一定的事物必依一定的条件才能生起，条件不具备就不能生起）。宇宙万有，世出世间一切因果，乃至证解脱，成菩提，皆以缘起而有，亦皆自性空。就是缘起性空的中观见。

顿渐之争以后，王藏墀松德赞又命令，"从今以后，'见'应

以龙树的宗规而行持；‘行’应以‘十法行’及《般若波罗密》而修学，不许再作‘顿门’之宗规。”① 这样，印度的中观学说在藏族地区奠定了基础，成为历久而不衰的主流。但这个时期的中观派是属于瑜伽行中观派，也兼有清辨论师顺经部行的中观见。

后弘期以后，般若空宗思想更盛，这是因为当时被派往印度学法的人学习的大部分都是般若空宗思想。回藏后译弘传的大都也是空宗见地，例如萨迦派中有中观思想，噶举派中的中观见更浓厚，并且很多都是中观应成派见，噶当派就更是中观应成派见，后来格鲁派的兴起，中观应成派见则作为最正确、最究竟、最圆满、最深刻的佛教思想来阐扬的。

综观后弘期以后发展起来的中观派，有两个特点：

其一，这时，中观宗的学说已从前弘期的瑜伽行中观派和中观自续派逐渐向中观应成派的方向转化。因为宗喀巴以前在显教中占上风的，虽然是中观派思想，但这个时候，藏传佛教界处在一个各种思想歧出纷见的时代。当时藏族僧人对般若“空义”的理解很不相同，以致出现了互相对立的许多派别。到宗喀巴创立了格鲁派以后，情况就不一样了，他在学习、比较了各派的理论以后，觉得只有中观应成派见才是佛的最根本的思想，因此他便身体力行，努力学习，领悟这一思想，尽量弄清其底蕴，使之弘扬广大。这样，应成派思想即在藏地占据了绝对优势的地位。从而，宗喀巴开创了藏地大乘中观学的一代新风。

其二，藏传佛教的般若性空思想具有密教色彩。莲花生是大乘中观学派，但他擅长密宗咒术，进藏后用此咒术同苯教巫师进行了多次斗争，降伏了很多苯教的神祇，并将其为佛教的护法神，而这咒术的背后却有着般若性空的思想及大乐思想。

---

① 布顿仁钦朱：《佛教史大宝藏论》，民族出版社1986年版，第178页。

噶举派的最高特法主要是以中观应成派见为基础，来修习密宗的各种法门。

萨迦派的密教之见，也是以中观宗思想为基础来修习心性空的。

宁玛派，格鲁派亦如此。

总之，对般若性空思想的尊崇，以及中观密教化的倾向，一直成为藏传佛教思想的一个基本特质。

二、如来藏佛性思想盛兴

般若性空的思想是藏传佛教的一大特色以外，还有佛性如来藏思想也是藏传佛教的一大特性。

所谓佛性如来藏思想，就是说一切众生本来具有自性清净心，即佛性从本以来就存在于一切众生的心中，但在其体性上生起了不清净的分别和业烦恼，犹如天空本来是清净的，只是被雾云所覆盖。

从藏传佛教各宗派的著述中，可以看出他们讨论的主要议题为佛性问题。佛性和妄心是先天就有，还是后天所生？成佛要靠"有念"，还是靠"无念"？

宁玛派说："关于妄心与觉性的差别，说心是随无明之力，起种种杂念，这个客尘的分别，则名为心，不随无明之力所染，远离二取戏论，照了此明空而又无有可取的空寂者，名为觉性。"①

噶举派说："菩提大心如雄马，未经利他领先行，市民喝采不可闻，前行应勤修此心，自身本为天身王，未至不变究竟处，不能聚集空行眷，故应勤修本尊身，上师四身比雪山，净信日

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第40页。

光若不照，加持流水不能生，故应发起信解心。心性广阔如虚空，妄想之云不净扫，二智明星不辉映，故应勤修分别心。"①

萨迦派说："在因位时的明空双融，远离迷乱之心。此于显密经论中，名曰清净心、如来藏、本性光明心、心金刚等，安立多种名言，亦名为因位阿赖耶。自心所现迷乱的俱生之心，则为客尘轮回，是它的所净，也是它的自性，此与本性，无始以来即为助伴，从前未能认识此俱生智则是涅槃，此二从本性上不可分别，是为无别，如是故名因位生死涅槃无别。若能契会此远离能所二取的自心，平等住于明空双融之见。此则承认其名为道位生死涅槃无别。"②

这是说人心不仅有清净的一面，还有杂染的一面，即心性本净，客尘所染。从而指出了成佛的根据与可能性。众生的流转生死，不得解脱，是由于如来藏，即清净心性由于无明、迷乱习气的熏染、刺激，因而生起了种种妄念、烦恼。要得解脱而成佛，就要通过修习实践扫除妄念烦恼，灭绝无明杂染，恢复自性清净心性，显现明空本觉的本来面目。这样，清净和染污、迷乱与觉性，无一不是心性所具有，心性是一切事物和现象的总体、宇宙万物的根源，心性能统摄一切现象，生起一切现象。

觉朗派的如来藏佛性思想则更有特殊的格调。藏传佛教许多宗派及人士将佛性完全归结于自心，主张自心本是佛。悟此则是佛陀，迷此则是众生。这样，唯心论的众生本具如来藏佛性就被推到了极至，朝着唯心的方向走下去，再也没有什么可发挥的了。于是乎，觉朗派以降，如来藏佛性思想便出现了一种由有情众生本具佛性到无情万物亦有佛性的突出倾向。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版。第82页。

② 同上。第111页。

在藏传佛教史上，觉朗派人鲜明地提出了如来藏佛性周遍于有情众生和无情万物之中。觉朗派人说："他空胜义谛常恒不变，周遍一切情器世界，与如来藏同一意义，在因位时即已本有……。"[①] 觉朗派把常恒不变的胜义谛与如来藏佛性、阿赖耶识中的智分等量齐观，把它看作是存在于自然界和人类中的究竟实在。既然承认如来藏常恒周遍，而佛性与如来藏又是同一语，那么，无情的万物有佛性是顺理成章的事了。这样的如来藏思想则和泛神论有极大的相似之处。

总之，藏传佛教各宗派都讲如来藏佛性问题，它的显著特点是注重当前现实的、具体的人心，而不像印度佛教那样把佛性作为一种抽象、空泛的本体。

在印度佛教中，佛性说主要是从般若学的实相说演化过来的，根据佛教的理论，一切诸法无不是真如的体现，此真如在宇宙本体曰实相、法性，在如来法身曰佛或佛性，在具体事物曰法或万法。因此，真如佛性或如来藏佛性，具有抽象、空泛的本体意义。藏传佛教各宗派的佛性说则更强调具体的心性。他们总是以人心之迷悟染净作为众生与佛陀的分水岭。这种理论的主要特点之一，就是把佛的本性变成了人的本性，从而使人的本性变成佛的本性，把佛性论变成了人性论，从而又使人性论变成了佛性论。

如果说宁玛派、萨迦派、噶举派把印度佛教的佛性说从抽象的本体属性转向了当前现实之人心的话，那么，觉朗派则把佛性说推向了整个世界，认为世界上一切有生命的物质和无生命的物质都有佛性存在。这样，藏传佛教的佛性说就发展到了一个新的阶段。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第116页。

可是到格鲁派以后对佛性问题的看法又有了新的转向，过分的敬仰彼岸世界的佛，完全信赖于传统的佛教，主张不折不扣、准确无误的照搬印度佛教思想，使自己的思想不敢越雷池于一步。在藏传佛教史上，雄居各宗之上的格鲁派便扮演了这样的角色。在格鲁派那里，佛又从当前现实的人心转成了虚无缥缈的绝对精神、高不可攀的天国神灵，要达到此种境界，就有读不完的佛经、修不完的佛法、除不完的无明。这样，人们和佛的距离就越来越远了，成佛的时间又越来越长了，成佛的难度又越来越大了。从此，一枝独秀，击败了百花争春，格鲁派被定于一尊，成为最正统的佛教宗派，把一场方兴未艾的思想解放热潮扑灭了，把一个别开生面的佛学研究空气窒息了。这种局面在藏传佛教史上真正延续了五百年之久。

可是一个宗派并非是铁板一块、凝滞不变。其内部是会出现自己的对立面的。近代，格鲁派内部出现了叛逆者，藏族著名学者根敦群佩便是其代表。本世纪三四十年代，根敦群佩和喜饶嘉措之间的一场论战，即是格鲁派内部思想分化的集中表现。根敦群佩专门著述，批驳了有些人的佛掌握了绝对真理、佛是绝对真理的化身、一切都以佛判定的是非标准为标准的说法。

他说："假若我们追随佛的决定则不受欺诳的话，那么，决定佛不受欺诳者是谁？若说决定佛不受欺诳者是由龙树等大贤哲所决定的，那末，龙树不欺诳者是由谁决定的？如果说龙树不欺诳者是由宗喀巴大师所决定的，那末，宗喀巴不欺诳又谁晓得呢？若说此即由我等恩德无量的某喇嘛尊者所决定，那末，你由于依归喇嘛尊者而不欺诳，是由你自己的思想所决定的。此义正如：狮子的中证者为老虎，虎的中证者为犏牛，犏牛的中证者为狗，狗的中证者为老鼠，老鼠的中证者为虫子，这样，

一切的中证者最终是虫子。因此，究其所决定的终级根源，除涉及到自己的心外，也就是说全由自己的心决定外，再无任何其他可有。"①

通观根敦群佩的思想，中心意思是说，有的以喇嘛尊者的说教和佛的启示作为是非标准，认为凡是符合圣人贤哲的说教则被奉为真理，有的靠引经据典来判明是非，反之则被斥责为离经叛道的妖言邪说。根敦群佩则一反常说，说一切是、非、有、无的最终的决定根源不是佛，而是自己的心。这一说法虽然把主观意志、主观意识作为检验是非的标准，这是错误的；但根敦群佩将格鲁派奉为抽象本体之佛诉诸于当前现实之人心，把判明是非有无的量度尺交给了自我存在的主体意识，总之，一句话，把对佛的崇拜，变成了对自己心的崇拜，这是格鲁派内部的一场革命。对此，以喜饶嘉措为首的格鲁派的卫道士们把根敦群佩的言论斥之为极其恶毒的外道邪说，将他的书判为对佛的污秽和亵渎，长期以来在佛教界被封、被禁、不准流传。为此，喜饶嘉措大师专门著书批判根敦群佩的思想，以便肃清流毒，正本清源。这就是近代藏传佛教史上著名的根（根敦群佩）喜（喜饶嘉措）两位大师之间的争论。另外，还有喜饶嘉措和格登洛桑之间的一场极富佛教理论色彩的辩论，这些都充分体现了藏族僧人高度的思辨能力。

三、显密合璧的思想体系

显密结合也是藏传佛教迥异于汉地佛教而独具特色的一个重要方面。

---

① 根敦群佩：《中观甚深精要嘉言龙树意趣庄严论》。笔者藏有此书木刻本，第4叶—5叶。

例如宁玛派的“大圆满法”虽然是密宗的最高法门，但它的哲学思想的基础仍然是唯识无境和心性本空的大乘思想。

噶举派的“大手印法”是一个显密包容的统一体，在噶举派的重要人物“达波拉杰的著述中开示正见有显教规与密教规两种，二者皆安名为《大手印》教授”。[①] 还说：“噶举从上诸祖的《大印》，承认有显密两种分别。”[②]

萨迦派的“道果法”也是显密并重的混合体，说“萨迦不共之见，是《道果》的见，就是修明空无执，或生死涅槃无别之见，关于此见的立论，有显密二种分别”。[③] 格鲁派的佛教思想更是显密合璧的体系，宗喀巴主张先显后密、显密双修的原则。为了全面阐释他的这一佛教思想体系，他撰写了《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》。

对佛教中的显教和密教的关系，二者既对立矛盾，又融合统一。就从特定的范围里去看二者的内容，确有很多对立甚至正相反对的方面，但从佛教的根本思想来看，显教最终要在密教中完成，而密教则必须以显教的长久学习的成果，作为达到密教的阶梯，所以，二者是相辅相成、缺一不可的。

但在相比之下，还是密教显出了它的重要性，因为佛教的根本目的是根除烦恼无明，将众生解脱成佛，实现这个目的，最终还要借助密教的修炼。因此，在藏传佛教中 般若性空思想与密教相联系，如来藏思想也与密教相联系，但不管是如来藏还是密教，其理论基础都是大乘哲学思想。这就显现出了藏传佛教的独特性格。

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第78页。

② 同上。第79页。

③ 同上。第107页—108页。

四、各派思想杂糅的调和色彩

融合，在印度佛教中没有成为主要趋势。印度佛教是从小乘到中观学派，再到瑜伽行派，最后发展为密教，先后经历了不同教派的发展过程。一般地说来，后出现的派别虽然也继承了先行者的思想，但是又往往批判它的"偏失"，自命为更高的教派。如中观学派就反对小乘一些派别主张的事物是有的观念，而瑜伽行派又不同意中观学派的一切皆无的学说，主张识有境无。由此可见，印度佛教各派之间往往势不两立，不可调和，有时斗争相当激烈，自然不可能出现大量的合流现象。藏传佛教情况则不同，印度佛教各派是不分先后同时传入藏区的，藏族佛教学者经过了一段时间的消化后才了解它们之间的差异，而且难以肯定一派而否定另一派，只能采取判教或调和的方法。

在藏地，判教肇始于佛教传入不久的墀松德赞时期，此时，对于佛教，无论大小、显密、禅教、讲修，兼收并蓄，尽量吸收。但在这时，对于所传的戒律，是根本说一切有部的，为防止部派纷争，藏王曾明确规定，不许传译其他派别的律典。此时的大乘教典，唯识宗的已很完备了，但此时的见解，均属中观宗，顿渐之争以后，藏王又宣布只许学龙树的中观见，修十法行与六度行，不准学顿门的见行。这些都说明藏人对印度佛教的判释和选择刚刚开始，但它表明了藏族人对印度佛教进行着孰高孰低、孰是孰非的选择性引进和传播。

后来，宁玛派把一代佛法判释为九乘。他们说："关于旧派的教义，创立了九乘之说。声闻、缘觉、菩萨名共三乘，为化身佛释迦牟尼所说；事部、行部、瑜伽部为密教外三乘，为报身佛金刚萨埵所说；生起摩诃瑜伽、教敕阿鲁瑜伽、大圆满阿底瑜伽为无上内三乘，为法身佛普贤所说。共为九乘。又说外

续部与内续部二者，外续事部是释迦佛亲自说的，行部及瑜伽部是毗卢遮那佛说的，无上部是大金刚持在法生宫的广大刹土内说的。诸部之中最极无上乘，是无始怙主法身普贤起现顿成圆满报身……。"①

在这里，前二乘相当于一般小乘，第三乘相当于一般大乘。这三乘概括了佛家显教各派，宁玛派人把此三乘称为共三乘，意思是说这三乘是显密共同学习的。第四、五、六这三乘宁玛派人称为外密乘或外三乘。这就是藏传佛教其他宗派对怛特罗密典分为四部的前三部。第七、八、九这三乘宁玛派人称为内密乘或内三乘，实际上是相当于其他藏传佛教宗派所说的密法的第四部，即无上瑜伽部。宁玛派的"幻化部"，对宁玛派说来相当于第七大瑜伽密；"集经部"，相当于第八无比瑜伽密，"大圆满法"，相当于第九无上瑜伽密。

宁玛派以为这三乘是它们所独有的。而第四、五、六这三乘则是各派所共有的。第九无上瑜伽密又分为"心部"、"界部"、"教授部"，这就是宁玛派人的所谓三部，这三部在历史上又各有自己的传承，但后来又都包括在"大圆满法"里。它实际上相当于无上瑜伽乘，而又以其中的教授部的东西作为它的中心思想。

由上可见，在这个整体中宁玛派把第九乘即大圆满无上瑜伽密作为它的最高教法。并试图把这个理论看作是一个由小乘到大乘、由显教到密教、从低到高、由浅入深、依次递升的发展过程，表现出了思维发展的辩证性质。

噶当派的教典派的"判教"主张是："总起来是指能将佛教经典，不欠不余，一切取来作为一个补特伽罗成佛的必需条件，这就是噶当的特别法。"② 他们在宣讲佛教言教方面，主要讲

---

①② 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第34页。

“噶当六论”：

1.《大乘经庄严论》

2.《菩萨地论》

3.《集菩萨学论》

4.《入菩提行论》

5.《本生鬘论》

6.《集法句经》①

以上就是噶当派的“六大教典”。后来随着译经事业的发展，又增加了“慈氏五论”：

1.《现观庄严论》

2.《大乘经庄严论》

3.《辨中边论》

4.《辨法法性论》

5.《究竟一乘宝性论》②

以上是“慈氏五论”。这五论里面他们特别重视《究竟一乘宝性论》。后来又增加了龙树的“六如理聚”：

1.《中论》

2.《七十空性论》

3.《六十如理论》

4.《回诤论》

5.《广破论》

6.《宝鬘论》③

以上这六论中，他们又特别重视《宝鬘论》

噶当派在“观”的方面，即在理论见解方面，他们常讲阿底峡的《入二谛论》、《中观教授论》，后来又加龙树的“六如理聚”，

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版。第52页。

②③ 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社 1987 年版。第 64 页。

这是"观"方面的补充，或者说是进一步探讨"二谛"、"中观"的本源。在"行"的方面，即在修持实践的方法上，他们又非常注重阿底峡的《摄行炬论》、《菩提发心论》，后来又加《慈氏五论》，作为"行"方面的补充。

所以，噶当派是以阿底峡的《菩提道灯论》为基干，阿底峡的其他著述及龙树、弥勒等人的著述为辅助，形成了他们佛教理论和佛教修行实践结合的噶当派独特的佛教思想体系。这代表了他们对当时佛教全部体系的判教观点。

格鲁派则吸取噶当派等的判教学说，并重新编排次序，形成了新的判教体系。这个体系把在藏区流行的显密教法组织成为一个以实践和修证为纲领、按部就班、次第井然的系统。这个系统要求，无论显密，首先必须以严守戒律为前提，其次，要学习显教的各种经论，主要学习《现观庄严论》、《入中论》、《量释论》、《戒经》、《俱舍论》。这五部经论是格鲁派人必读的书，学完显教之后，再学密法。学习密法的程序是：系统地学习四部密续的经释，结合修行，以求验证，不许躐等，不准专修某一密法而不顾其余。这些是宗喀巴在他的《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》中明确讲过的。

宗喀巴所著的《菩提道次第广论》，是代表宗喀巴显教方面思想体系的一部专著，是格鲁派教义的根本典籍。这部书远承慈氏《现观庄严论》，近宗阿底峡《菩提道灯论》，以一个人从所谓凡夫到成佛的过程为主题，以三士道从修行成佛的角度概括佛教显教全部教义，独具匠心，用心良苦。他的另一本书，《密宗道次第广论》，是代表他在密教方面的成就的一部书，此书采用了布顿大师对密宗经典的分类法，系统地讲述了他自己关于密教的见解和修法。

这两部书，概括了藏地所传之全部佛典，介绍了宗喀巴自

已对佛教思想的深见广行之心得。在藏区，宗喀巴以前，各宗各派，多专尚某一密法、某一经论，没有一个对佛教作如此系统而完整的论说，也就是在印度也没有出现过一个像宗喀巴这样将大乘和小乘结合，显宗和密宗结合，义理和修证结合，并且把它组织成一个人从凡夫到成佛而学习、实践修证的总次第。因此，这样一个佛教思想体系，不仅在藏区，就是在印度也是没有的。

判教集中反映了藏族人对佛教的思考与选择的过程和结果。印度佛教传入藏区后，由于佛经传译的时间不同，各个宗派的观点各异，每部经论的深浅程度不同，因而出现了判教现象。佛教传入吐蕃不久的前弘期，藏王墀松德赞等一大批信奉佛教者，毅然信奉大乘佛教，这就表明了藏族佛教学者认为大乘高于小乘，这是藏族人选择的结果。到了佛教后弘期以后，佛教进一步演化开宗，形成了许多宗派，这些宗派的绝大多数选择了大乘空宗和密宗，这体现了藏族人对印度佛教的最终选择，这也是佛教藏族化的集中表现。

另外，藏传佛教的调和色彩还表现在它的糅合上，土观在谈到宁玛派佛教思想时说："此后又有吉仲活佛罗桑赤列将德达林巴所取秘密伏藏中的智慧法要类，取其精要，融合新旧两派，杜撰了很多论典。……这位名叫吉仲的活佛，肯定他是修证高深，所以有特别的需要和用意，但从外表来看，将新旧二法，混而为一，成为一个非新非旧的派别。"①

如萨迦派是在调和融通印度佛教各派及藏传佛教一些宗派思想，然后将其以特殊的概念、范畴把它固定下来，作为本宗派的佛学思想，从而使本宗派形成了一个折衷吸取各派思想而

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第44页。

又自成体系的理论形态。藏籍记载：萨迦派诸师的见解极不一致，如萨班、仲敦等很多人是中观自续派的见解，仁达瓦童慧则是中观应成派见解，释迦胜初是中观见解，中间变为唯识见解，后来转成觉朗派的他空见解。其余也有执持大圆满见解的，然萨迦不共之见，即是道果教授的见解。法尊法师说："噶举派基本思想，出于那若巴所传之那若六法，与弥勒巴所传之大印。但至岗波巴则融合噶当派之修菩提心教授，与菩提道次第之教授。至迦玛巴与帕木竹巴，则更糅合萨迦派所传之各种教授，然至末流，则复趋向于超越次第或专住一趣都不作意之思想，更有转入旧派密法之势。"①

这里，既有中观，又有唯识，既有显宗，又有密宗，既有印度佛教思想，又有藏传佛教一些宗派的见地，把这些原来不同的佛教宗派思想融通起来，再冠以"道果见"、"大手印法"的概念，以此作为自己乃至整个佛教的最高理论。藏传佛教诸宗派的这种作法，表现了藏族僧人处理各宗内部矛盾和统摄佛教彼此差异的高超的思维能力和独特的思维格局。

又如觉朗派，则是融合佛教诸经论而形成的。就经典根据而言，《如来藏经》、《时轮》、《法界赞》、《楞伽经》都被觉朗派用来作为创宗立说的主要理论来源。

综上所讲，融合、会通、调和，这是藏传佛教思想乃至整个藏传佛学总的发展趋势，后弘期以降，藏传佛教界的名流贤哲们对于印度佛教内部各个派别和学说采取了兼收并蓄的态度，诸宗派的佛教思想，无一不是诸经论、诸宗派融合；甚而内佛外苯兼用；唯识、中观、如来藏、密宗、汉地禅宗杂拌；密宗和苯教仪轨结合，形成一个内容驳杂的佛学体系，成为

① 法尊：《西藏民族政教史》卷3。

一种外来宗教与藏族传统思想的混合物。从而在佛教思想上反映出了鲜明的糅合性质，使整个佛教思想带有浓厚的藏族化特色。

五、佛教化了的苯教是藏传佛教的主要内容

佛教传入藏区后，虽然和藏族固有的宗教——苯教有分歧、矛盾，甚至发生了激烈的冲突和斗争，然从佛教和苯教的基本关系方面来看，相互间的吸收、彼此之间的融摄性仍然占据了矛盾的主要方面。正如土观大师说的："佛和苯是矛盾的一家，佛中掺苯，苯中亦杂佛。"① 并且由于双方之间所处的特定历史条件和彼此之间的内容所决定，苯教更多的摄取了佛教的内容。具体讲，苯教从佛教中吸取了名词概念、见地义理、修持方式、仪轨制度、清规戒律等。这样做的结果使苯教的羽翼逐渐丰满起来，变成了有庞大的理论体系和烦琐的修行方式的宗教形态。但是这一切几乎都得之佛教，如果没有佛教的新鲜血液输入于苯教，苯教将不会有如今的面貌。这样，藏区出现了雷同于佛教的苯教，或者称为佛教化了的苯教，这种苯教便是藏传佛教的主要内容。因为这种苯教中，一方面包含着苯教特有的内容；另一方面又大量吸收了佛教的成分，所以，它既不同于藏区固有的苯教，亦区别于印度的传统佛教，但它无疑是最具特点的藏传佛教。

六、藏传佛教各宗派的哲学特质

总之，藏传佛教从哲学世界观的角度去看，主要内容表现在以下几个方面：

---

① 土观·罗桑却吉尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1984年版，第198页。

在人生观上，提出了人生价值是痛苦，人生本质是空的命题，并把六道轮回、因果报应说视作支配人生的铁则。长期以来这一铁则既以美妙、幸福、庄严的理想、目标去诱惑欺骗藏族人，又以充满罪恶、痛苦、恐怖去镇慑威胁藏族人，成了维系藏族人民心灵的无绳线索。从而使藏族的人生哲学中充满了神秘的意味。

在心性论上，藏传佛教各宗派各持己见，众说纷纭，提出了各种各样的心性论，例如人的本性、欲望、烦恼、分别心等通过什么方法和途径才能转换成佛性等问题。对这个问题的讨论，藏传佛教各宗派的人士提出了五花八门的心性修养原则，很多都是藏族人自己的独创，在印度佛教中似难找到完整的根据。因此，心性问题的提出和讨论，进一步丰富和发展了藏传佛教思想。它实际上就是现实的人性问题在宗教上的反映。

在本体论上，藏传佛教各宗派不仅提出了现象和本质皆空的学说，还论述了以人心和佛智为共同本体的思想，因而，藏传佛教的本体论是以主观唯心论和客观唯心论的融合为其特征的。

在认识论上，藏传佛教各宗派是以直觉的思维方式通过主体的自我意识对冥冥的真如佛性的直接证悟，从而达到佛我合一的境界，这一思想丰富了藏族的认识论，同时也使藏族的认识论哲学蒙上了一层神秘的灰尘。

在方法论上，藏传佛教各宗派接触到了有和无、本质和现象、一般和个别、普遍联系、运动发展等辩证法的重要范畴，并深刻论及了这些范畴之间的辩证关系。从而使藏族佛教带上了浓烈的思辨哲学的色彩。

附录：宗派建立宝鬘论

嘉样二世·晋美旺波　著
班班多杰　译

希有二资粮雪山　大悲热力融为流
任运法身大地遍　汇分宗派四大河
事业波涛涌接天　外道愚夫悉惊怖
千万佛子具信渡　牟尼无热大池王
佛补处尊无能胜（弥勒），
佛胜智主微妙音（文殊），
佛记龙猛无着足
佛仲父子（师弟）我敬礼
若通达此能普见　外内教法之差别
能于博学智者前　受持胜说之禁戒
希有名称白幢幡　质直士夫能高举
自他宗派辨真实　谁有智者舍精勤
胜士善说普集己　自与等缘随摄故
宗派建立当略说　慧明求法当教听

此即，不观待现生之利养、恭敬、赞颂，心中希求解脱之补特伽罗，必须为通晓清净无我见之方便而精进，若远离甚深之正见，则如何修习慈心、悲愍心、菩提心，亦不能拔除苦根故。如是之语至尊宗喀巴大师亦说："若不具证真理慧，虽修出离菩提心，亦不能断三有根。故勤证缘起方便"。是故，为断除见之谬失及抉择粗细无我之次第故，概述自他宗派之建立大文分二：初，总标，二，别释。

初，谓"宗派"之名言非己造作，乃佛之教诫中所说故，如《楞伽经》云："我法相二种，教法及宗派，诸凡夫教法，瑜伽者宗派"。此又就补特伽罗分为：心不由宗派变及心以宗派变二种。

1．以不修习、不观察、不研究宗义之俱生心者，唯希求此世安乐。

2．修习教理境、行、果三之建立成就为自心之理，从经教及正理之道中所说。释宗派之名。如《释说明句论》中说："唯宗派者，即由正理及经教自许为善说，便称谓'宗'。唯此外，非趋向他方故谓'派'"。无论依何种教理而决断，此成就宗之义。除此自心前之理外，不向他处动摇。故名"宗派"。

此分为二：外道、内道，唯外道及内道有差别，诚心归依三宝之补持伽罗为内道。心不依托三宝，而真心归依世间天神之补特伽罗为外道故。内外道宗派言论亦有差别，从师、论、见三门中可分辨故。此亦是说，诸自宗者皆谓，师已断尽一切过失；且圆满一切功德；论于有情无害；见许常一自在之我空。共具三种差别。

诸余部，……与此相反：师有过失；功德非圆满；论于有情有损害；见许常一自在之我成就，共具三种差别故。

一、别说分二：初，概述外道宗派之建立，次，略辨内道宗派之建立

初，于宗派言论中，凡不归依三宝，具尚计有其他导师之补特伽罗，即是外道宗派言论之相。彼差别虽无量，总摄则有：遍入派、自在天派、耆那派、劫毗罗派、天师派等五派，此五派称论辨五部。又有根本六部：胜论派、正理派、数论派、观行派、裸形派、顺世派等。此诸派中从一至五为常见，其后者为断见。又胜论派与正理派二者依次为食米屑仙人及婆罗门足目之随行者。此二派内部所许虽略有不合，然总宗派则无有不同。又胜论、正理论二派许一切所知摄为九实：许沐浴、灌顶、斋戒、祭祀、烧施等为解脱道，若时从师教授而修瑜伽，由诸

我根等了知余义，即观见真如。若通晓六句义之自性，了知虽我以周遍为自性，然无造作，全不积集法与非法之业，不积新业，而旧业销亡，复所受身及根觉苦乐贪嗔等与我脱离，而又不取新身及诸根，如柴已烬之火，断生相续，若唯我独存时，即得解脱也。

数论派，为劫毗罗仙人之随行者，将一切所知决定许为二十五数，此即神我、自性、大、慢、五唯、十一根、五大共二十五谛。五唯者：色、声、香、味、触。十一根者：五知根、五业根及意根。

五知根者：眼、耳、鼻、舌、皮根等；五业根者：口、手、足、肛门、阴部；五大者：地、水、火、风、虚空等。此中神我为知者外，余二十四和合聚集而计为色法、自性、神我为胜义谛，其余则计为世俗谛。此中又有：是因非果；因果俱是；是果非因；因果俱非四种：一为总自性；二为心、慢及五唯共七种；三为余十六；四即神我。此如《自在黑续》中说："根本自性不变异，大等七性则变异，余十六种亦变异，非神我性不变异"。彼亦计诸根本自性、总相、自性诸义虽同，而具足六不同法之所知。神我、我、知、明等义一名异。其余二十三种之生法，何时由神我生起受用境界之欲，由根本自性能使声等诸变异起变化。此亦先从自性生大，觉与大者亦为名之差别，此即从外能现境，从内能现神我之影像，如镜两面。由此生慢，慢分为：变异慢、勇慢、闇慢共三种。从变异慢生五唯，由此生五大，从勇慢生十一根。从闇慢而能入其余二慢。此由于不知如有足盲人之自性与如有眼跛者之神我，乃迷谬为一，及不知诸变异等由根本自性所起变化之理，遂流转轮回。若时从师听闻亲示教授，由依于此，则生起殊胜定解：此诸变异唯自性所变化而已，由渐次远离贪著于境，尔时依止静虑得天眼通，次

以神通观察自性时，自性，如他人妇生起羞愧，诸变异等，皆归收摄，入自性中，隐灭不现，尔时瑜伽者心相上一切世俗境界已还灭，神我无有境界可资受用，无为而住，斯时则得解脱。彼派所计如是。

观行派者，此派是随阇弥尼之学说，凡吠陀所显皆自然生，并增益言"此即真实"，计唯祭祀等能得天位，此即出离恶趣之解脱。然无有除苦之解脱，因垢融入于心性故，又无有一切智，所知无有边际故。是故亦说无有真谛之语。

裸形外道派，即随耆那之说，将一切所知摄为九义：命、漏、戒、定老、缚、业、罪、福德、解脱等。"命"，即是我，如诸士夫身量而有，其体是常而有分位无常之自性。"漏"，是善及不善之诸业，由此有轮回之漏故。"戒"，能灭除漏，不积新业故。"定老"，渴而不饮，身于暑热等苦行之门中尽昔所造之诸业。"缚"，即邪见。"业"，有四种：后受业、名业、种姓业、寿业。"罪"，即非法。"福德"，是法。

"解脱"，谓修裸形、不语、依五火等苦行将昔日所造业皆得销尽，不积新业，居于一切世间之顶处，名为世间集会，此如白伞上竖，如乳酪或拘物头花白色，量有四百五十万由旬，有生命，故是实法，然从轮回解脱，故亦是非实法，趋于彼处，于彼处中名为解脱，如耆那曾说："犹如雪域之香花，乳酪露水珍珠色，如持白伞之形态，耆那说即是解脱"。

顺世外道者，不由前世而来此世，谓前世者谁亦未见故，从倏尔之身成就倏尔之心，如从倏尔之火成就倏尔之光。亦无由现世而至后世，因身心同为一体，身坏时，心亦随坏故，如石坏时，其石纹理亦随之而坏，故此于所量上只许自相及于量中许一现量通遍一切，不许共相及比量故。顺世派之有些派别，计一切法无因从自性生。如颂云："红日照临，水趋下流，豆子

形圆，荆棘尖刺，孔雀翎毛灿耀，诸是等法，谁亦无造作，由自体性生。"于此说颂曰："依止恶见边，外道宗体性，善知悉断除，进趣解脱城"。

二、略辨自部宗派之建立，分二：一总标；二别释说

（一）无等导师释迦佛初发殊胜菩提心；中于三无数劫中修集资粮；后于金刚座顶上现证圆满菩提。佛于婆罗痆斯地方为五贤者初转四谛法轮；其后于灵鹫山中转无相法轮；再于毗舍离城等地广转善辨法轮。战胜外道六师等之一切恶论，尔时利乐之源佛之教宝弘扬广大。其次，诸作释者依释三法轮之各别密意而生成四宗派，彼等中说一切有部等二随初转法轮，说一切无自性随中转法轮，诸瑜伽行派随后转法轮，建立境、行、果三之宗。随吾等佛之宗派定数为毗婆娑、经部、中观、唯识四种，无有说与此相反之第五宗及与三乘相违之第四乘故。《金刚心要释》中说："凡即佛教是四宗，有五则非佛密意"。自续派以下之诸自宗用应成派度量虽则堕入常、断二边，然许各自之宗为中观派，因皆想依附于远离常、断二边而许中道故。此亦四宗派断除常、断二边之方式各有不同，诸毗婆娑师说，果生起时，因即灭故，断除常边；因结束时，果即起故，断除断边。

诸经部者认为，诸有为法相续不断而转故，断除断边；以刹那坏灭故，脱离常边。

诸唯识派认为，遍计所执不成实有故，断除常边；依他起成就谛实故，断除断边。

诸中观派说，一切法名言中有故，远离断边；胜义中无故，远离常边。虽诸上上宗派能破下下不共之诸宗派，然了知下下宗之见，是为了知上上见之方便。是故，纵取上上宗派为胜，

亦不应敌视下下之宗派。其次，就见解而立，许四法印之补特伽罗，安立为内道佛子之宗派师之相。四法印者：诸有为法无常，有漏法皆苦，诸法无我，涅槃寂静等。问曰：若犊子部许补特伽罗我，则成非内道宗派师耶？答曰：无过，由彼所许之我即有自主功能实质之我，而四法印内之无我，是说常一自在空之无我，彼正量等五部亦许[犊子部之我]故。

（二）别释分四；即毗婆娑部、经部、唯识，说无自性等四宗。

分相、差别、释名、所许之理等四。

（1）不许自证分而许外境成就谛实之小乘宗派师之补特伽罗，为说一切有部毗婆娑师之相。（2）此又可分，迦湿弥罗毗婆娑师、西方有部师、摩羯陀之毗婆娑师，共有三派。（3）世友阿阇黎，称汝为说一切有部师有原因。随《大毗婆沙论》之宗派师，或说三时实有之有部师，故称谓有部师。（4）所许之理分三：境之所许理、道之所许理、果之所许理。甲分为二：境之所许之理和有境之所许之理。初：

此宗许一切所知摄为五事：现见色之事、心王之事、眷属心所之事、不相应行法之事、无为法之事等。彼诸五事许为实有，有功用[能作义]为实有之相，有、所知、实有等同义。许诸无为法为常实有，许色、识、不相应行三者为无常之实有。实有中虽为实物成就所周遍，而实物有则不周遍，许胜义谛，与实物有（有实体）为同义。世俗谛与假名有为同义故。彼区分为：区别二谛及区别有漏无漏。余义他示：

1．摧破或以心析破各个部分时，自取之心可舍弃所缘之法，为世俗谛之相。所相如瓦瓶及鬘。若瓦瓶由斧子击破时，执著瓦瓶之心亦随弃舍故。若鬘之卷皆析除时，执着鬘之心亦随弃舍故。

摧破或以心析破各个部分时，自取之心不可舍弃所缘之法，为胜义谛之相。所相如极微无方分、心识无刹那分、无为之虚空。《俱舍论》中说："彼觉破便无，慧析余亦尔，如瓶水世俗，异此名胜义"[玄奘法师译文]。是故，诸世俗谛等虽未成就胜义，然许成就谛实，此宗许实有中由成就谛实周遍故。

2．任何与所缘相应之门中，漏可增长之法为有漏之相。所相，如五蕴。任何与所缘相应之门中，漏不可增长之法，为无漏之相。所相，如道谛及无为。《俱舍论》说："除道以外之诸有为法等，为有漏。"又云："无漏谓道谛及三无为故。"有漏由所断周遍，资粮与加行二种即是所断故。见道唯无漏，修道及无学道二种各各有有漏、无漏之二种道。若是圣道则全是无漏道故，虽皆周遍，但圣者相续之道无漏而非周遍。修道之相续中之寂灭，为粗行相之道，即有漏故。

3．他示余义，许三时实有，许瓶于瓶之过去时中亦有，瓶于瓶之未来时中亦有故。虽许破、立二种，然不许破无，若是遮，则由非是遮许为周遍故。

迦湿弥罗毗婆娑师等与经部相顺，许业果之因缘所依为识相续。除此以外之毗婆娑师等说：业果之因缘所依为"得"似借债立之不失券，许已成不相应行。应成派及此二派，许身语之业为有色。有为法虽由无常周遍，然由刹那坏灭不周遍。许已生之后尚有住之作用，住后有入坏灭之作用故。

次：有境之所许之理，分补特伽罗、识、能诠之声三种。

1．施设所依唯五蕴集聚即补特伽罗之所相。有一类正量部说，五蕴分即补特伽罗之所相，法护部说，唯一心许为补特伽罗之所相。

2．量及非量之识，有现量及比量二种。其一：有根现量、意现量、瑜伽现量三种，不许自证现量。由根现量识不周遍，

有色眼根为色法，见解是三量者之共同所依故。由根识量无相赤露境，许由所依之眼根有色者能观见色法，若唯由识观见时，由墙等从中间隔之色法亦能观见，心及心所二许为异体。

3．唯总声分为：有执受声、非执受声二种。

其一，如成为士夫语之声，其二，如水声，执受非执受又有对有情表示及非表示之二种。对有情表示之声、语能表之声、能诠之声三种同义。非对有情表示之声、非语之能表之声、非能诠之声三种声同义。经典及论典二种虽名、句、字集为自体之总声许为不相应行，不思维于此宗色法与不相应行不相违。乙，分三，即道之建立分道之所缘、道之所断、道之自性。

1．四谛之殊义无常等即十六，许细分无我及细分补特伽罗无我为同一义。许补特伽罗有自主功能之实而空，为细分补特伽罗无我。十八部派中之正量五部不许有自主功能之实而空为细分补特伽罗无我，是故由此许有自主功能之实之我有故，不许粗细法无我之建立，许凡是有法，则皆是法我故。

2．道之所断，杂染及非杂染之无知二者中，第一主要于得解脱上为障，所相即：如补特伽罗我执及由此所生起之三毒种子；第二为，主要于证得一切智上为障，所相即：如不知甚深细微之如来之法，非染污障等无知四因。于此二障中不许所知障之名言。

3．道之自性，又三乘之道中，虽许资粮道、加行道、见道、修道、无学道五道之建立，然不许十地之智。智忍等十六刹那之前十五刹那即见道，十六刹那是后得智修道，如羊行于桥，许唯渐次生起。由智不周遍道谛，无漏之五蕴许为道谛故。

丙，果之建立，诸声闻种姓，于无常等十六刹那，于三生等中修习，后依声闻之修道金刚喻之三摩地，由断得烦恼障之理断除，现证阿罗汉果。由诸麟喻独觉证悟补特伽罗独立实体

空之见，合一百大劫等之福德资粮，修证大资粮道以后，从加行道暖相至无学道之间，于一座上得现证。许下品阿罗汉亦从自己之断证中失坏，成为预流故，由三有衰损之法等。于声闻虽计二十僧伽、向果八圣之建立，然不许顿成，许向果八圣皆由圣者所周遍。诸菩萨于资粮道之分位，圆满成就三个无数大劫之资粮，尔时又于百劫中成就相好之因，至最后有时，于菩提树前，黄昏时分调伏天魔，于半夜住等引时，现证加行道、见道、修习道三道，唯至黎明明相出时，现证无学道。是故，许初夜调伏恶魔以上为士夫之分位。菩萨之加行道、见道、修道三者，唯由等引所周遍，许十二事业中初九为菩萨，后三者为佛之事业。法轮由见道所周遍，教之法轮许由四谛法轮所周遍，许对法七部为佛所说之教诫。教诫由如实之声所周遍，许八万法蕴，不许八万四千之建立，故《俱舍论》中说："诸八万法蕴，彼皆牟尼说。"菩萨由最后有，现证菩提之外，决定唯于欲界。不许安立色究竟天密严宫及受用身。不仅如此，亦不许种智。许三乘之阿罗汉由有余涅槃所周遍，于无余涅槃时，如灯火灭，光明即断故，因此，亦许成就究竟三乘，

或说，佛涅槃时，于有一类所调伏者前唯是色身安布所摄，实无涅槃。说者不应将鱼及蔓菁相混。虽佛圣者将一切苦无余断除，然于彼之相续上有苦谛不相违，若缘苦谛之烦恼无余断除，方能安立断除苦谛故。色身由前菩萨加行道之所依身及一世所摄故，虽非是佛宝，然许为佛，佛宝则许为彼心相续不断生之智慧。如是有学之诸圣者即是有漏故，虽非是僧宝，然许是僧，僧宝许为彼心相续之道谛。法宝亦有安立，此佛及声闻、独觉之身心相续之涅槃及灭谛即是彼故。结上颂云："吾心智慧如金瓶，有部之宗海内取，善说甘露新宴上，心明童聚作游戏。"

三、说经部宗派之建立

相、差别、释名、所许之理。

1．许自证分及外境实有为小乘宗派师补特伽罗，此为经部之相，经部师及譬喻师二者为同义。

2．彼后分为，随教行之经部、随正理行之经部二派。

(1) 如随对法藏之经部，

(2) 如随七部量论之经部。

3．释名，经部及譬喻部有因，不随分别说［毗婆娑］，主要依薄伽梵之经而立宗者为经部，以譬喻门开示一切法，故名譬喻部。

4．所许之理分三：境之所许之理；道之所许之理；果之所许之理。

甲，境及有境之所许之理，初，心所证知为境之相，可作为心所缘境即所知相，境、有、所知、成依等同义。彼区分为，二谛；自、共；破、立；显、隐；三时；一、异。

(1) 不观待声及分别所假立，于自己实性之前成就堪受正理观察之法即是胜义谛之相。实有、胜义谛及自相、无常、有为、成谛实等同义。

1．唯由分别假立成就之法为世俗谛之相。无事之法、世俗谛、总相、常、无为法、成就虚诳等同义。有二谛之释名，无为之虚空有法，谓世俗谛，于世俗心前谛实故。此之世俗为分别，障蔽现前观见自相名世俗，此亦是释名，若于世俗分别心前是谛实，则由世俗谛非周遍。胜义谛之所相如瓶，于世俗分别心前谛实故。如补特伽罗之我，声无常等于世俗分别心前是谛实故，名言中亦非成就故。瓶有法，名胜义谛，于胜义心前谛实故。此胜义心为：作于所显现之境上不迷乱之识。此二谛

之建立法即是经部随正理行派之理。随教行经部许建立二谛与有部说符顺。

2．于胜义上有功用之法为自相之相。所相即如瓶。于胜义上非有功用之法为总相之相。所相即如虚空之无为法。总及别、一及异、若离及若即等，虽增益之诸法即是总相，然若是彼等，则须辨别非是总相之差别。

3．由亲自决断所破之因而通达谓破之相。彼与破他同义。区分为，遮无、遮非二种。以自亲证之心智通达唯断自已之所破而通达即遮无之相。例如，婆罗门不饮酒。以自已亲证之心智破自已之所破后，余法非是遮，引发何种成立，彼是遮非之相。如天神肥日间不食。以自已亲证之心智亲断自已之所破而非是证悟之法，彼为成立之相。如瓶。

4．以现量亲证为现见之相。彼与法同义。以比量亲证为隐事之相，彼与所知同义。

5．余法自体成就时之第二刹那坏灭之分，彼即过去之相。余法虽有生因，然缘尚不具足之故，于尔所处时中尚未生起之分，彼为未来之相。已生而未坏灭谓现在之相。过去及未来二者即常。现在及法许为同义。此法之过去成就于此法之后时，此法之未来，成就于此法之先时，诸差别亦应了知。

6．非各别之法即一之相。例如瓶。各别之法即异之相。例如柱、瓶二者。自体异以相异所周遍，相异以自性异非周遍，虽所作及无常二者即一体，然即是异相故，又许虽微尘无方分及识无刹那分等与毗婆娑师相顺，然并非一切相同，因毗婆娑师许有后尚许成就实物；经部师则非如是许故。无表色，毗婆娑师及应成派二者许为色相；经部、唯识、自续三派则许为非色相故。不仅如是，毗婆娑师尚许因果同时，经部以上则不如是许故。

次，有境之所许方式，分补特伽罗、识、能诠之声三种。

1. 随教派许蕴之相续即补特伽罗之所相；诸随理派许意识即补特伽罗之所相。

2. 识分量及非量之心二种。量分现量、比量二种。现量分：根现量、意现量、自证现量、瑜伽现量四种。有色根不可有量，由明了而空不能量取自境故。非量之心分为：分别心、邪知、犹豫、观察心、现而未定之心五种。彼等中，现量、现而未定之心二者由离分别未迷乱之心所周遍；比量、观察心、犹豫三种则是唯分别。许以心智量度境时，则通达有行相，而心、心所为一体。

3. 通达自所诠之义为所闻，即能诠声之相。彼从所诠之门中分辨则分为：诠类之声、诠集聚之声二种。初如诠表色之声，次如表瓶之声。此又从诠表法之门中辨别，分诠表法之声，诠表有法之声二种，初如诠表声之无常之声，次如诠表声为无常之声。

乙，道之所许之理有三：道之所缘，即四谛之行相无常等，凡十六种。许细分无我及细分补特伽罗无我为同义。由补特伽罗常一自在我空：为粗分补特伽罗无我，补特伽罗自立实有空，为细分补特伽罗无我。

道之所断，补特伽罗我执、染污无知、非染污无知等除唯名言外，不许法我执及所知障等，与毗婆沙师相同。于三乘之道上安立五道，许智忍十六刹那为见道，现量之显现境需一自相，不许细分补特伽罗无我为声闻见道无间道之行相之境界。是故，由补特伽罗我寂灭行亲听量之力，许证悟细分补特伽罗无我故。

丙，果之所许之理，从断证阿罗汉中无有失坏，唯佛之色蕴许为佛外，现证三乘果之理等与毗婆娑部相同。毗婆娑部、

经部二者虽不许大乘经藏为佛之语，然后世诸师则有许为佛之教诫。颂云：善修正理学说力，随顺正理譬喻部，正理密句如实说，诸正理宗喜庆贺。

四、解说唯识宗之建立

相、差别、释名、所许之理四种

（一）不许外境事，而许依他起为谛实之内宗补特伽罗，此即唯识之相。

（二）彼又分为，相实唯识、相假唯识二种。此二者有差别：于取青色眼识中，青色显现为青色青，即是相实相假诤议所依之相。相实派许见青色眼识中，青色似显现为青色成就实有。相假派许见青色眼识中，青色似显现为青色非成就实有故。应是如此。相实、相假二派认为，于见青色眼识中，青色显现为青色；青色显现为粗分；与许青色显现为外境事相同。然相实派认为，见青色眼识中青色显现为外境事，被杂以无明；而青色显现为青色、青色显现为粗分，许未杂以无明。相假派认为：青色不但唯显现为外境事，青色显现为青色，青色显现为粗分，亦许为杂以无明故。

因此，凡唯识派，有许于根识上粗现似现而实有，此即相实唯识之相。凡唯识派，有许于根识上粗现似显现而非实有，此即相假唯识之相。相实派分为：能所二取数等、破卵成半、交杂不二等三派。此三派之差别，诸智者所说不同。贡日坚参桑布之《顺中观性空》中说："由蝴蝶翅膀上见斑点之眼识见斑点时，从境界上依托青黄等各个不同之行相，若许由有境前亦有青黄等各个不同之行相生为相实，则能所二取数等。如此能执取时，从境界上则依托青黄等各个不同之行相，若许由有境前青黄等各个不同之行相许为生起为无相，则是破卵成半。如此能执取

时，由境界前不依托青黄等各个不同之行相，而依托唯斑点之行相，于有境前青黄等各个不同之行相，不生起为无相，许唯斑点之形相生起为无相，则名为交杂不二。仲钦拉巴桑布及班禅索南札巴等说：见斑点之根识上，显现之青黄二色是异体，若许见斑点眼识中有若干个异体眼识，即能所二取数等；青色及见青色眼识二种，总为识之自体，然此二许为异体，即是破卵成半；如斑点中之青黄二色是一体，若许是斑点眼识中之见青黄二种根识为一体，则名交杂不二。

《大宗派源流》中说：由见斑点眼识观见斑点时，若许斑点中之青黄等数等之意识，同类顿然生起，则是能所二取数等；及由观待青色及见青色眼识二者成就时间即有前后，然由观待所缘时许为一体，则是破卵成半；以见斑点眼识观待自境时，境上之青黄等数等之意识非同类顿然生起，若许唯见斑点眼识彼斑点上之青黄等是能取之根识，则名交杂不二等。此三派中，随乐受持。能所二取数等有许六识及八识二种。交杂不二有六识说及唯一识说二种。相假派分为，有垢及无垢二种相假派。许心之体性是杂以无明习气垢障为有垢假相派，许心之体性少许亦非杂以无明习气垢障为无垢相假派。

又，许于佛地中虽无有无明，然有迷现，则谓有垢相假派。许于佛地既无无明，又无迷现谓无垢相假派。又，唯识派分为随教派，随理派二种，其一，随五部地（即瑜伽师地论），其二，随七部量论等。

（三）释名，何故称唯识师？因说一切法唯是心之自体，故名唯心派或唯识（了别）派。从瑜伽之所依门中抉择修习道行故，亦谓瑜伽行派。

甲，所许之理，分为境、行、果三中，境及有境二种，许一切所知摄为三相：一切有为法许为依他起，一切法性许为圆

成实，诸其余等许为遍计所执故。此三者虽许为本来成就、自性成就，然有成就不成就谛实之差别。遍计所执无有谛实，许依他起、圆成实二者为谛实故。虽于胜义中不成就，然有分别体性成就，即遍计所执之相。彼分为异门之遍计所执及差别相之遍计所执二种。其一，如所知，其二，如二我。依余因缘之力而生起且成为圆成实之所依为依他起之相。彼分为清净之依他起，不净之依他起二种。其一，如圣者之后得智，佛之相好。其二，如有漏取蕴。以二种我随一皆空之真如即（无论何种二我空之真如为）圆成实之相。彼分为，无倒之圆成实及不变之圆成实二种。其一，如圣者之等引智；其二，如法性。无倒之圆成实虽安立为圆成实之差别，然非是圆成实，随有所缘不成为障尽清净道之究竟所缘故。

又所知区分为世俗谛及胜义谛。由观察名言理智之量所得之境为世俗谛之相。妄、世俗谛、名言谛等同义。由观察胜义理智之量所得之境为胜义谛之相。空性、法界、圆成实、胜义谛、实际，真如等许为同义。若是胜义谛，则由自相成就所周遍，若是世俗谛，则由自相成就非周遍。因依他起由自相成就，但遍计所执诸法则由自相非成就故。若是虚妄则虚妄无须成就。彼依他起虽是虚妄，然虚妄非成就故。

三时及无遮之安立法，经部、唯识与自续三者相同。此色等五境非于外境上成立，乃于阿赖耶识上由共及不共之业建立习气之力，从内识之实体中生起故。如相实派，彼色等五境虽非外境，然许成就粗分，相假派认为：若如是者，则必须许外境成就，故粗分不成就。

有境之所许之理，诸随教派等由于许八识，故许意识及阿赖耶识为补特伽罗，随理派许意识为补特伽罗之所相。此中阿赖耶识则缘内之习气，行相无差别，体性无覆无记，助伴心所

唯与五遍行相应。此心王能任持意之了别故极广开。又于有覆无覆二者中，非有覆无记，于断善根之相续中亦有故，非善，于上界中有故，亦非不善。

染污意者，缘阿赖耶识为所缘，行相为具思量之行相，体性有覆无记，六转识之安立方式与总相顺。量有现比二种，许四现量之建立。自证现量、瑜伽现量二者由非错乱之识所周遍。相实派许：凡夫相续之见青色眼识，此为非错乱之识。若依相假派所说，凡夫相续之根现量由错乱识所周遍，凡夫相续之意现量许有错乱分与非错乱分二种。

乙，道之建立有三：

1．道之所缘，四谛之殊义法无常等十六，由常一自在成就实有我空，分粗分补特伽罗无我，由补特伽罗自立实有空，即细分补特伽罗无我，色及取色量异体空。色及取色分别之执著所依由自相有空等二法，许为细分法无我。二种细分无我许为本性空。于空性上彼皆无需。因灭谛及涅槃二者亦皆许为空性故。诸有为法与自能取量许为一实体，而诸无为法与自能取量许为一自体。

2．道之所断：分烦恼障及所知障两种：(1)烦恼障如二种粗细补特伽罗我执与种子俱、及六根本烦恼、二十随烦恼。(2)所知障如法我执与习气俱。此又诸菩萨将所知障作为主要之所断，烦恼障不作为主要之所断。诸小乘有学者将烦恼障作为主要之所断，所知障不作为主要之所断。

3．道之建立：三乘各个建立资粮道及加行道二种，见道及修习道二种，与无学道共为五道，大乘于此上亦许十地之建立。

丙，现证果之理：小乘决定种姓等以此补特伽罗无我为主之圆成实作为主要之所修，若究竟修习，则依小乘之修习道金刚喻三摩地，烦恼障无余永断。同时现证小乘阿罗汉果。由声闻、独

觉二乘所修习之无我及所断之烦恼无少差别故，于声闻、独觉二乘建立八向果虽应道理，而独觉决定有欲界之所依，故无二十僧伽之建立。然声闻、独觉二者非无差别，于百劫中修习福德资粮，其时间有长有短，由此所得之果亦有胜劣。诸随教派不许小乘阿罗汉一向趣寂者能入大乘道而许转向菩提之阿罗汉能趣入大乘道。此亦是从有余涅槃入，非是由无余涅槃入，许无余涅槃为三乘究竟故。诸随理派许小乘阿罗汉能入大乘道，许究竟唯一乘故。诸具大乘种姓者以法无我为依之圆成实作为主要之所修，以修习三无数劫之资粮为缘，十地五道次第而行，以相续边际无间道尽断二障，于色究竟天现证自利断证圆满之法身及利他事业圆满身之二色身。① 如有一类随《集论》说；亦有于人之所依身而成佛者。亦许佛之教诫有了义不了义之差别，《解深密经》中说之初转二转法轮为不了义之经，后转法轮为了义之经故。又义亦有了与不了之别，凡佛说之法不可如声所许之经安立为不了义经，佛说之法可如声所许之经，则安立为了义之经故。

涅槃分无余涅槃、有余涅槃、无住涅槃三种。佛之身分法身、受用身（报身）、变化身（化身）三种。法身分为自性身、智慧法身二种。自性身许为本性清净及离客尘垢之自性身二种。大乘诸宗皆如此说。颂云：随导师佛之教诫，成唯识师之宗派，依众智者言建立，诸具智者应喜入。

五、释无自性论中观师宗派之建立，分四：相、释名、差别及释各个殊义

（一）许谛实成就之法尘许亦无之内宗师补特伽罗，为中观

① 二色身：即报身及化身。

师之相。

（二）释名，何故说中观，许离常断二边之中道者为中观师，又说诸法无成就谛实之自性故，说为无自性师。

（三）彼分为，中观自续派及中观应成派二种。

（四）开示各个之殊义分二：说自续派宗义及说应成派宗义。

甲自续派宗义分四：(1) 相；(2) 释名；(3) 差别；(4) 宗派所许之理。

1．于名言中许由自相成就之无自性者，即自续派之相。

2．何故名中观自续派？若依三相于自前成立正因相，灭除实有，如是所诠故。

3．彼此又分为：瑜伽行中观自续派，经部行中观自续派二种。不许外境，而许自证分之中观师，此为第一派之相。所相者，如静命阿阇黎。不许自证而许外境由自相成就之中观师，此即第二派之相。所相者，如清辨阿阇黎。亦有释义，若所许根本之建立与唯识宗相顺，即瑜伽行中观宗；若如经部许极微积集为外境事，则谓经部行中观派。瑜伽行中观自续派亦有与相实派相顺之中观宗及与相假派相顺之中观派二种。

第一，如静命、莲花戒、圣解脱军。

第二，如狮子贤、祇多梨、罗瓦巴（毳衣师）。说祇多梨与相假有垢派相顺，罗瓦巴与相假无垢派相顺

4．宗派之所许之理分二，瑜伽行中观自续派，经部行中观自续派。初，瑜伽行中观自续派分三：

第一，境、行、果三者中，于境之建立上分境及有境二者。其一，若成实，则由自相成就所周遍。无论何法，若寻觅假安立之义，则许能得故。因此，许由自性成就、由自相成就、由自住相成就、由自体成就等同义。所知区分为：胜义谛、世俗

谛二种。以自现证之现量灭二现之理趣所证悟之境，为第一之相。以自现证之现量有二现之理趣所证悟之境，为第二之相。如瓶谛实空即第一之所相，如瓶即第二之所相。胜义谛广分为十六空性略摄为四空性。世俗谛区分为，正世俗及倒世俗二种。第一如水，第二如阳焰之水。此宗谓若是智即正世俗，许为周遍。其二，有境：许意识即补特伽罗之所相。不许阿赖耶识及染污意，许六意识身与自续派相顺。心有量及非量之二种。量分现量及比量二种。现量有根现量、意现量、自证现量、瑜伽现量四种。许后二现量由无错乱之识所周遍。不许成就外境故，青及见青二种现量许为一体。

第二，道之建立分三：(1) 道之所缘，由补特伽罗常一自在空，为粗分补特伽罗无我；由补特伽罗自立实有空，为细分补特伽罗无我；色及取色量由异体空为粗分法无我；一切法由成就谛实空为细分法无我。(2) 道之所断，许补特伽罗我执为烦恼障；法我执为所知障。所知障又分如执能、所二取为异体，即粗分所知障；及如执蕴等之法谛实，即细分所知障二种。(3) 道之体性，如许三乘各五道共十五。差别即，许独觉于无间断道、解脱道时须有二空之行相。

第三，果之建立：独觉者以粗分所知障作为主要之所断故，不计八向果之建立，声闻者许有八种补特伽罗，诸声闻决定种姓者将通达补特伽罗无我之见作为主要之所修，依修道金刚喻三摩地无余断除烦恼障，同时现证阿罗汉果。诸独觉决定种姓将能、所二取空之见作为主要之所修。后依修道金刚喻三摩地无余断除烦恼障及粗分所知障，同时现证独觉阿罗汉果。

小乘之涅槃有有余涅槃及无余涅槃二种。初于先前之业烦恼引发之苦蕴为有余涅槃，次许远离苦蕴之分位，为无余涅槃。

若是声闻、独觉阿罗汉，则由入大乘之道所周遍，许成就究竟一乘故。是故，此宗中声闻、独觉二乘于所断与所证，由于种姓各异，故所得之果位亦有优劣之分。

诸大乘决定种姓生起殊胜菩提心，于大乘资粮道分位，依法流三摩地，从殊胜化身佛亲闻教诫，依修习其义而初生观缘空性之修慧时，即入加行道，于暖分位中分灭见所断杂染所取分别现行；得顶位时灭见所断清净所取分别现行；得忍位时灭见所断执实分别现行；得世第一法时灭见所断执假分别现行。暖、顶、忍、世第一法四法依次名明得三摩地、明增三摩地、一向趣入真性三摩地及无间三摩地。于此之后，以见道、无间道断除烦恼障遍计执及所知障遍计执种子，现证解脱道及灭谛二种。由九类修习道渐次断除修所断十六种烦恼之种子及修所断所知障一百零八种子。后依心无间道，顿断俱生烦恼障及俱生所知障，于第二刹那证得无上菩提。此即决定种姓者现证果位理趣。大乘涅槃与无住涅槃许为同义，又许佛身定数为四。圣解脱军及狮子贤二师于佛身之开示法虽有争论，但于定数则无异说。佛之教诫安立为了不了义经及了义经，佛所说经，若亲示世俗谛作为主要之经，即是不了义经。若亲示胜义谛作为主要之经，即了义经故。许《解深密经》中说之初转法轮即不了义经，中后二转法轮中各有了义与不了义二种。

次，经部行中观自续派，分为境、行、果三种。

1. 此宗唯许有外境而不许自证分。此外基本之安立与先前大略相同。2. 道之差别：说声闻、独觉决定种姓无有通达法无我，通达能、所二取异体空不许为智慧；执取外境之分别亦不许为所知障。3. 果之安立：声闻、独觉二者所断之障及所通达之无我，无粗分细分之别。故无有不同之通达种姓，于二者上建立八向果。许诸大乘决定种姓以次第断除二障，得八地

时，已断尽烦恼障。《分别炽燃论》如此说故。然亦非如应成派，于未断尽烦恼障中间不起首断所知障。唯此不同之差别外，境行、果之安立与瑜伽行中观自续派大体相顺。颂云：虽有自相然无实，自续师宗诸区别，断除自造此善说，诸欲成智当受持。

乙，释中观应成派分三：相、释名，所许之理。

1．仅名言亦不许自相成就之无自性师，此为应成派之相。所相，如佛护、月称、寂天。

2．何故称应成派？许唯应成于外论（心）相续生起通达所成立之比量，如此诠说故。

3．宗派之所许之理分三，谓境、行、果。

（一）许若成实，则因非由自相成就所周遍。许于成实量上唯由分别假立所周遍。彼之语唯以略有之声言决断由自相成就故。成实、境、所知等同义。彼区分为：现隐二者及二谛。

其一，不依因相，以领受之力能通达之法，此即显现之相。现量、现见、根之境、非隐蔽之法四者义一而名异。所相，如色、声、香、味、触。须依因或因相而通达之法，即隐事之相。隐事、非现量法、比量之所量等法义一而名异。所相，如声无常，声补特伽罗无我。因此，于此宗现隐二事及所量之处三者相违。

其二，由审察名言之量所得自然成为审察名言之量，其本身即世俗谛之相。所相即如瓶。此中不分辨真实世俗及颠倒世俗，以无真实世俗故。若是世俗，则非真实故。若是世俗则须是颠倒故。然于世俗中观待世人自所乐识前，可分辨真实、颠倒二种世俗谛，因此色于世间识前观待即真实，此境中之容貌影像，于世间识前观待即颠倒故。若世间识前观待即真实，有非周遍。此色成就谛实，即是彼故。凡由究竟审察之量所得义，于究竟审察之量自己成为究竟审察之量，其自身即是胜义谛之

相。所相如瓶由自性无，区别与前相同。

又、过去、未来、坏灭等许为实有，亦许外境。许能取、所取成就为异体性故。

有境之所许之理，依自之施设所依事五蕴或四蕴假立之唯我，许为补特伽罗之所相。补特伽罗由不相应行周遍，于心有量及非量之二种。于量有现量及比量二种。现量有根现量、意现量、瑜伽现量三种。不许自证现量，有情相续之根识由迷乱识所周遍。瑜伽现量有迷乱与非迷乱之二种，因成为无漏等引(定)体性之瑜伽现量即非迷乱；凡夫相续现证微细无常之瑜伽现量，即迷乱识故。此后一种即过失，即是异生相续之识故。若是了解后之分别心，则是由现量所周遍。证悟声无常之比量第二刹那，彼是成为分别之现量，能取色之根现量第二刹那，即是成为无分别之现量故。

比量分为：物力比量、极成比量、喻量比量、信许比量四种。虽于此境迷乱，然与证悟彼境不相违，因证悟声无常之比量，虽于彼声无常是迷乱，然许证悟彼故。若是有二显现之识，于自显现上即是由现量所周遍，因执声常分别，彼于自之显现上即是现量故。若是识，由自所量分别所周遍。因兔角之总境即执兔角分别之所量及声常之总境即是执声常分别之所量故。

（二）道之建立有三。

1．道之所缘，许由补特伽罗自立实有空，为粗分补特伽罗无我；由补特伽罗谛实空，为细分补特伽罗无我。二细分无我即从空体门中分辨，非从所破之门中分辨。因于所破补特伽罗之所依事上已破谛实，即是细分补特伽罗无我。于所破诸蕴之所依事上已破谛实，即是细分法无我故。于细分补特伽罗无我及细分法无我二者无粗细之分，许为究竟实相。

2．道之所断，即粗细我执种子等及由此生起之三毒种子

等许为烦恼障。许执谛实为烦恼障故。执谛实之习气及由此而生之二现迷乱分与二谛实执为异体之诸垢，许为所知障。

3．道之体性。三乘各有五之道建立，大乘则依《十地经》而建立十地。三乘智慧之证悟道理无不相同。许圣者现证法无我皆周遍故。

（三）果之现证法。

诸小乘决定种姓唯依简要修习无我见之理。后由小乘修习道金刚喻三摩地断实执种子，同时现证自乘菩提。中观自续派以下，许得无余涅槃以前，须得有余涅槃。许此宗于得有余涅槃以前须得无余涅槃。许声闻、独觉二乘建立八向果。许八向果皆由圣者所周遍。大乘菩提之现证法即：诸菩萨无我见无量道理异门广修而断诸障。此又若不尽断烦恼障，则不起首断所知障，断所知障是从八地起始，先未趋向小乘道之诸菩萨得八地时则断尽烦恼障，后依相续无间道无余断除所知障，同时现证四身之位。许涅槃及灭谛由胜义谛所周遍。《解深密经》所说三轮中之初后二轮由不了义经所周遍，其中无有亲示空性之经故。许彼中转法轮由了义经所周遍，以般若藏为了义经故。

诸应成派主要之差别：

依已假立之因，无余破除内外之诸法由自相成就，于名言中仅有唯名假立，系缚解脱，因果、所量、能量等法无须依他为转移，无可争辩建立自宗。现时有人矜夸高见，认为，所显现分之诸法唯是迷现，如石女儿，毕竟无有，全不作意，执此修习为最殊胜者皆无应成派之一点气味。是故，一切世间之圆满丰足如烈火炽燃之坑，由诸见已希求解脱者，当依正法于矫揉造作之恶见无余永断而于一切宗见之极顶中观应成派之宗义崇奉皈敬。颂曰：

盘旋宗义黄金地，　句义深广难测度，
劣慧凡夫心畏惧，　种种正理波涛涌，
诸见江河腾千浪，　生二明慧游戏处，
内外宗义大水库，　谁能无余测量彼。
然若众生得船筏，　顺加行风而推动，
趣向宗派之大海，　善说宝鬘此中得。
于诸千万胜智前，　欲增善说言喜宴，
总摄自他宗派要，　明慧意聚之所依。
今世智慢厚颜者，　长时不习广教理，
为集利敬造戏论，　专求安闾比希奇。
慧空中闪善说光，　一切恶语紧关闭，
清净教理千瓣园，　印藏智论摄精要，
虽能显严广大宗，　因争嫉心未尽善，
与自同福增智慧，　精勤此理而善修。
圆月光辉亦映蔽，　解脱众生邪见铃，
依真实道常安息。

此略摄内外宗派建立宝鬘论由具足诚信、精进、智慧者国师阿旺格桑及比丘阿旺桑波二人劝请，由尊者贡却晋美旺波于水蛇年(癸巳年)仲夏著，笔记者丹正才让。①

① 本文译讫后，承蒙中国佛协的郭元兴居士审阅了全部译稿。郭居士于学生之习作未付梓以前因病逝世。谨以此译作当作一束小小的花鬘，献给九泉下郭居士之灵。

索　引

A

B

C

D

E

F

G

H

J

K

L

M

N

P

Q

R

S

T

W

Y

Z

参 考 书 目

一、藏 文

《德乌宗教史》 德乌贤者著

《嘉言库》又名《西藏苯教源流》扎西坚赞著，班班多杰节译

《佛雍仲苯之教产生之善说具福劲严论》 班措著，班班多杰节译

《土观宗派源流》 土观·罗桑却吉尼玛著，刘立千译

《萨迦、宁玛、噶举诸宗派之见地略议》 阿芒·贡却坚赞著，班班多杰节译

《中观甚深精要嘉言龙树意趣庄严论》 根敦群佩著，班班多杰、万玛译

《中论广释》 宗喀巴著，班班多杰节译

《菩提道次第广论》 宗喀巴著，法尊译

《菩提道次第略论》 宗喀巴著，法尊译

《听宗喀巴大师讲八难题备忘记录》 宗喀巴讲、达玛仁钦记录，班班多杰译

《缘起赞》 宗喀巴著，观空译

《宁玛派见、修、行之建立略述》 措如·次朗著

《萨迦派见地略述》 贝瓦尔·却美多杰著

《噶举派宗见略述》 冲热·堪布才南著

《觉朗派之自宗略述》 云登桑布著

《格鲁宗派之建立略述》 赛仓·罗桑华丹著

《三律仪论说自注》 萨迦班智达·贡噶坚赞著，班班多杰节译

《米拉日巴传及其道歌》 乳毕坚瑾著，班班多杰节译

《米拉日巴传》 桑杰坚赞著，刘立千译

《玛尔巴译师传》 查同杰布著

《七宝藏论》 隆钦然降著

《毕若扎那传》 达摩·僧格著

《宗派建立宝鬘论》 嘉样二世·晋美旺波著，班班多杰译

《佛教宗派妙高庄严饰》 章嘉·若毕多杰著

《道次第解脱庄严论》 达波拉杰·索南仁钦著

《中论》 龙树著 觉若罗叶坚赞藏译

《入中论释》 月称著，宗喀巴疏，法尊译

《印度佛教史》 多罗那塔著，张建木译

《贤者喜宴》 巴卧·祖拉陈哇著；黄颢译注

《青史》 循努贝著，郭和卿译

《佛教史大宝藏论》 布顿仁钦朱著，郭和卿译

《王统世系明鉴》 萨迦·索南坚赞著，陈庆英、仁庆扎西译

《新红史》 班钦索南查巴著 黄颢译注

《五部遗教》 欧坚朗巴掘自雅隆石窟

《白史》 根敦群佩著，付师仲译

《西藏王臣记》 五世达赖喇嘛·罗桑嘉措著，郭和卿译

《论西藏政教合一制度》 东嘎·洛桑赤列著，陈庆英译

《汉藏史记》 达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译

《敦煌吐蕃历史文书》 王尧、陈践译注

《吐蕃金石录》 王尧编著

《拔协》 巴·赛朗著

《朗氏家族》 大司徒·绛曲坚赞著

二、汉　文

《楞伽经》

《涅槃经》

《西藏佛教发展史略》　王森著

《西藏民族政教史》　法尊著

《藏族史略》　黄奋生著

《藏族简史》　藏族简史编写组

《西藏佛教史略》　王辅仁编著

《藏密气功》　中国气功科学研究会藏密气功研究会编

《吐蕃文化》　王尧著

《西藏经济概论》　黄万纶著

《中国佛教》(一)(四)　中国佛教协会编

《松赞干布传》　王忠著

《西藏宗教概说》　彭英全主编

《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》　格勒著

《拉萨藏学讨论会文选》

《藏族研究论文集》　中央民族学院藏族研究所编

《藏族研究论文集》第二集　中央民族学院藏族研究所编

《藏族学术讨论会论文集》

《西藏的宗教》　霍夫曼著，李有义译

《西藏的文明》　石泰安著，耿昇译

《吐蕃僧诤记》　戴密微著，耿昇译

《国外藏学研究选译》　王尧主编

《国外藏学研究译文集》(第五辑)

《藏族研究译文集》(第一集)(第二集)　中央民族学院藏学所编

《印度佛教史》 渥德尔著，王世安译
《印度哲学史》 黄心川著
《印度佛学源流略讲》 吕澂著
《中国佛学源流略讲》 吕澂著
《中国佛教史》第一卷 任继愈主编
《中国哲学发展史》 先秦卷、魏晋南北朝卷 任继愈主编
《中国哲学简史》 冯友兰著
《中国哲学史》 肖萐父、李锦全主编
《宗教学通论》 吕大吉主编
《魏晋南北朝佛教论丛》 方立天著
《佛教哲学》 方立天著
《中国佛教与传统文化》 方立天著
《中国宗教与文化》 牟钟鉴著
《沉思集》 庞朴著
《稂莠集》 庞朴著
《中国佛性论》 赖永海著
《中国古代思想史论》 李泽厚著

后　记

奉献在读者面前的这部拙作，是在藏学界先辈们的帮助下，在同龄学者们的鼓励下完成的。客观地说，本人的资历或学识均很难驾驭藏传佛教思想史——这样广而深的研究课题。在拙著出版之际，首先应该感谢任继愈先生，五年前初稿写成后幸得老先生抽暇审阅了部分章节，并为之作序，先生的这种热诚支持和奖掖后辈的精神深深地激励着我，其次我要感谢著名藏族学者东嘎·洛桑赤列教授、王森教授，已故高僧法尊法师、观空法师、郭元兴居士，多年来在他们的辛勤栽培和宝贵指导下我才具备了研究藏传佛教的初步条件。另外我还要感谢徐光斗、佟德富两位老师，十几年前，是在他俩的鼓励和建议下我才走上了研究藏传佛教思想史的道路。在本书的写作过程中，孙若穷教授、吕大吉教授、牟钟鉴教授、方立天教授、李冀诚副研究员、黄颢副研究员、罗炤副研究员等曾多所赐教，使我得益非浅，我的老朋友丹珠昂奔、金泽、才让太、晋美桑珠、万玛、诺布旺丹、苏鲁格、李大江审读书稿、订正译文、提供资料、裨补疏遗，用力甚巨，使我得益良多，中央民族学院科研处王庆仁、张广华两位老师，王军、孙建新同志为本书的出版给予了热情的帮助，对此谨表衷心的感谢。我的妻子孙格心承担了本书的誊写和资料的核对工作，没有她的这种无私的奉献便不会有此拙作的问世。

特别要提到的是本书的责任编辑倪为国先生及上海三联书店的林耀琛先生、陈昕先生。初稿成编后，倪君反复地斟酌全书的逻辑框架，过细地修正纰漏舛误，他的这一工作使本书增色不少。上海三联书店的诸君在资金短缺，出版学术著作不赚钱甚至赔钱的情况下，毅然决定出版此书，这使我很感动。假如没有倪君及上海三联书店诸君的这种支持，不知等到猴年马月才能与读者见面。他们的这种深情厚意，作为藏胞的我是永远不会忘怀的。

本书写作过程中。参考了前辈和同辈的有关著述，谨此感谢，拙著错误悖谬之处一定不少，敬希读者不吝指正。

班班多杰

1990年6月22日于北京

书名=藏传佛教思想史纲
SS=10154843
作者=班班多杰著
出版信息=班班多杰著||三联书店上海分店||1992.04||7-5426-0510-0

页数=390
isbn=7-5426-0510-0
定价=$10
中图分类=B949.2
内容提要=本书包括:藏族原始思维和远古本教的发端,藏传佛教各大宗派的形成及各派佛教思想等10章内容。
参考文献=班班多杰著.
藏传佛教思想史纲.
三联书店上海分店,
1992.04.